ALESSANDRO NOVEMBRE

IL GIOVANE SCHOPENHAUER

L'ORIGINE DELLA METAFISICA DELLA VOLONTÀ



MIMESIS / FILOSOFIE

MIMESIS / FILOSOFIE

N. 552

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO
Paolo Bellini *(Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)*, Claudio Bonvecchio *(Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)*, Mauro Carbone *(Université Jean-Moulin, Lyon 3)*, Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi *(Università degli Studi di Milano),* Giuseppe Di Giacomo *(Università di Roma La Sapienza)*, Giovanni Invitto *(Università degli Studi di Lecce)*, Micaela Latini *(Università degli Studi di Cassino)*, Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino *(Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna)*, Paolo Perticari *(Università degli Studi di Bergamo)*, Susan Petrilli *(Università degli Studi di Bari)*, Augusto Ponzio *(Università degli Studi di Bari)*, Riccardo Roni (*Università degli Studi di Urbino*), Luca Taddio *(Università degli Studi di Udine),* Valentina Tirloni *(Université Nice Sophia Antipolis)*, Tommaso Tuppini *(Università degli Studi di Verona)*, Antonio Valentini *(Università di Roma La Sapienza)*, Jean-Jacques Wunenburger *(Université Jean-Moulin Lyon 3)*

Alessandro Novembre

IL GIOVANE SCHOPENHAUER

L'origine della metafisica della volontà

MIMESIS

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento.

In copertina: elaborazione grafica di un ritratto del giovane Schopenhauer eseguito da Karl Ludwig Kaaz nel 1809 (Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg in Frankfurt am Main, Archivzentrum, Sign.: Na 50, Nr. Spez. 30).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 552
Isbn: 9788857546612

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

Prefazione 23

Avvertenza 31

PARTE PRIMA
I MANOSCRITTI DEGLI ANNI 1804-1811:
DALLA FORMAZIONE PIETISTA ALLO STUDIO
DELLA FILOSOFIA

I. La "precomprensione del mondo" del giovanissimo Schopenhauer: il dualismo tra il temporale e l'eterno 37

1. Introduzione 37
2. La traduzione della lirica *On time* di Milton 38
3. Dall'Eterno al tempo 41
4. L'«immediata risonanza dell'eterno»: la musica 43
5. «Mondo corporeo» e «mondo di spiriti». Filosofia, contemplazione e ricordo 46
6. Tempo e immortalità 49
7. L'Idea del Male e la tragedia. La possibilità di un principio divino maligno 51
8. La conoscenza del sovrasensibile mediante l'«interiorità» 53
9. La "precomprensione" schopenhaueriana della volontà. Θέλημα e βούλησις 61

II. La frequenza dei corsi di G. E. Schulze e la lettura di Platone, Schelling e Kant 67

1. Introduzione 67

2. Schulze: la tensione umana verso l'Assoluto e l'Eterno. Filosofia e metafisica 69
3. «Su Platone»: la differenza tra idea e concetto generale. Le idee «delle forme della natura» 70
4. «Su Platone»: «le idee che stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi» 74
5. L'arte e la filosofia come «espressione» del sovrasensibile mediante oggetti dei sensi. Il fondamento della predilezione metafisica per la musica 76
6. La rivoluzione copernicana di Kant: la distinzione tra «fenomeno» e «cosa in sé» 80
7. La lettura della *Geschichte der Philosophie* di Tennemann. Kant e Platone, ovvero: *Erscheinung* e φαινόμενον 85
8. L'«incubo» del criticismo 92
9. Anelito all'Eterno e idealità trascendentale del tempo 93
10. Verità e vita. Il filosofo e il filisteo 94
11. Le filosofie di Fichte e Schelling secondo Schulze 96
12. Il sentimento morale e la speranza in una superiore felicità 98
13. Conclusioni. Il vettore platonico e il vettore kantiano 101

PARTE SECONDA
IL CONFRONTO CON FICHTE E SCHELLING (1811/12): DALL'ENTUSIASMO INIZIALE ALLA DEFINITIVA AVVERSIONE

III. Fenomeno e cosa in sé 105

1. Introduzione 105
2. L'intuizione delle cose in sé: genio e follia 106
3. Il genio e la conoscenza dell'Assoluto. La risposta di Schelling a Platone 111
4. Digressione: la *Besonnenheit* del genio secondo E. T. A. Hoffmann e Jean Paul 113
5. Il «lampo di evidenza» e il «vero sapere»: la conoscenza del sovrasensibile 116
6. Il fenomeno di Kant e la caverna di Platone. La determinazione della conoscenza fenomenica come non verità 119
7. L'esposizione della filosofia kantiana data da Schulze a Gottinga: la riduzione del «fenomeno» a «rappresentazione» 124

8. L'interpretazione scettica del criticismo kantiano: la determinazione della «cosa in sé» come «verità» 127
9. Conclusioni. Dualismo critico e dualismo ontologico 131

IV. Il *Wille* come ontως on 135

1. L'irrilevanza del mondo esterno nella considerazione morale: nullità del mondo e realtà della volontà 135
2. Significato di questa prima rilevanza del termine «volontà» nei manoscritti. Un primo falso precedente del sistema 137
3. Digressione: la "preistoria" della teoria schopenhaueriana dei concetti 139
4. La volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo». Un secondo falso precedente del sistema 147
5. Conclusioni 153

V. Fichte: il sapere del sapere e la *absolute Besonnenheit*. Coscienza empirica e *coscienza* della coscienza empirica 155

1. Introduzione 155
2. Fichte: la filosofia come sapere del sapere 155
3. Fichte: la «coscienza superiore» o *absolute Besonnenheit* 157
4. Intermezzo: *absolute Besonnenheit* e σωφροσύνη. Il sapere del sapere in Socrate e Fichte 159
5. Schopenhauer: la differenza tra il «concetto intellettuale» e la «cosa stessa» della «percezione della percezione» 163
6. Schopenhauer: la *absolute Besonnenheit* come coscienza metempirica 166
7. Schopenhauer: la contraddittorietà del realismo ingenuo e l'analogia tra *Körper* e *Gegenstand* 170
8. In prospettiva: la *philosophische Besonnenheit* ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* 172
9. Conclusioni 178

VI. L'«uso trascendente dell'intelletto»: l'illegittimità delle filosofie di Fichte e Schelling dal punto di vista del criticismo kantiano 179

1. Introduzione 179

2. «Causa» *vs.* «fondamento sovrasensibile». L'ambito delle scienze e il senso della domanda «perché» 181
3. L'uso trascendente della categoria di causalità come fondamento dell'idealismo fichtiano 185
4. In prospettiva: lo *Streben* dell'uomo nell'idealismo fichtiano e nella metafisica della volontà. Infinità dell'impulso e infinità del volere 189
5. Il concetto schellinghiano di «Assoluto» come «prodotto dell'intelletto trascendente» 194
6. L'impossibile identità di due differenti e il dogma trinitario camuffato: le critiche all'«intuizione intellettuale» di Schelling 199
7. L'irriducibile polarità di soggetto e oggetto e la conseguente impossibilità dell'autoconoscenza del soggetto 205
8. Dall'Eterno al tempo: l'autoposizione dell'io come «peccato originale». L'uso trascendente della causalità nella cosmogonia e nell'antropogonia schellinghiane 207
9. La riduzione delle idee della ragione a concetti dell'intelletto. La conoscibilità del sovrasensibile e il progetto di un «vero criticismo» 210
10. Conclusioni 215

PARTE TERZA
UN PRIMO TENTATIVO DI METAFISICA POSTKANTIANA: LA TEORIA DELLA «COSCIENZA MIGLIORE»

VII. Il sorgere di un pensiero autonomo nei manoscritti del 1812: il progetto di un «vero criticismo» e la figura della «coscienza migliore» 219

1. Dopo Kant: i meriti e i limiti del criticismo kantiano secondo il giovane Schopenhauer. Il programma di un «puro, vero, compiuto criticismo» 219
2. «Mondo della parvenza» e «mondo vero». Differenza tra uso trascendente e uso figurato delle determinazioni empiriche. L'essenza della religione 221
3. Religione e filosofia. Il «vero criticisimo» come «sistema ultimo» del pensiero 223

4. Il frammento *Zu Kant*: l'identità tra intelletto e ragione teoretica. L'inadeguatezza della denominazione «ragion pratica» per la facoltà della legge morale 226
5. L'assoluta inconciliabilità di legge morale e ragion pratica 231
6. La chiave di volta del «vero criticismo»: la «coscienza migliore» 235
7. Alcune osservazioni sull'espressione «coscienza migliore». Il probabile condizionamento di Fichte 237
8. L'arte come sollecitazione della coscienza migliore. «Da quel che sembrava nulla sgorga un mondo e lo smisurato scompare nel nulla» 241
9. La legge morale come «facoltà superiore di conoscenza». L'«annientamento della volontà propria» nelle glosse al *System der Sittenlehre* di Fichte: un terzo falso precedente del sistema 244
10. Dualismo delle cose e duplicità dell'uomo. La meraviglia filosofica 248
11. La volontà come facoltà di scelta tra coscienza empirica e coscienza migliore: alla radice del "volontarismo" di Schopenhauer 253
12. «Un sistemino»: la natura come volontà di vita e benessere. Un quarto falso precedente del sistema. Duplicità dell'uomo e conseguente ambiguità del termine «natura» 255
13. Γνῶτι σεαυτόν: l'«autocoscienza sovrasensibile» dell'uomo. Coscienza migliore e intuizione intellettuale 258
14. Conclusioni: la contraddittorietà del tentativo di esprimere positivamente l'ambito assolutamente opposto a quello empirico 262

VIII. La teoria della coscienza migliore nei manoscritti del 1813. Un primo tentativo di sistema 267

1. «Essere» e «nulla» nelle riflessioni del giovane Schopenhauer anteriori al 1813 267
2. Il concetto di «nulla» come «mero concetto di relazione». Dal senso ontologico al senso gnoseologico della contrapposizione tra «essere» e «nulla» 268
3. La libertà dell'io come capacità di autoposizione. *Esse sequitur operari* 273

4. Duplicità ed esperienza della contraddizione. Il "residuo" dell'individualità e l'impossibilità di sopprimere la duplicità originaria 278
5. L'impossibilità di esprimere positivamente la conoscenza del sovrasensibile. Il ruolo del concetto di «nulla» all'interno del «vero criticismo» 280
6. Affermazione e negazione della temporalità: vizio e virtù. Il potere salvifico del dolore 283
7. La libertà in senso negativo: lo «strapparsi» dal mondo, ovvero dalla coscienza empirica. Virtù e ascetismo come vie di "ritorno" 285
8. L'impossibilità di un Dio personale. Il termine «Dio» come espressione simbolica della coscienza migliore 287
9. La ragione come condizione necessaria della libertà negativa: la differenza tra uomo e animale 291
10. Il carattere extratemporale come fondamento di esistenza dell'uomo e dell'animale 295
11. La vita e la morte, ovvero: il sogno e il risveglio di uno «spirito eterno». Ancora sul residuo indeterminato dell'individualità 296
12. La coscienza migliore e il sublime 300
13. La bellezza come affermazione teoretica del mondo eterno e negazione teoretica del mondo temporale. La contemplazione dell'idea platonica 304
14. L'idea platonica come oggetto di conoscenza della coscienza migliore 311
15. «L'incanto del passato». Ricordo e contemplazione 314
16. La coscienza migliore e la musica. Il saggio perduto «Sulla gerarchia delle arti» 315
17. Il culmine dell'umano: genialità e santità 317
18. La questione del «collegamento» tra coscienza empirica e coscienza migliore. Il volere come «ago della bilancia universale» 319
19. La «parvenza trascendentale» della relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore e il dogma del peccato originale come sua rappresentazione mitica 323
20. L'aporia fondamentale: la coscienza migliore «sta al di là di soggetto e oggetto, non pensa e non conosce». Opposizione assoluta e non assoluta 328
21. Il progetto incompiuto di un'opera sulla coscienza migliore. Conclusioni 329

PARTE QUARTA
L'ABBANDONO DELLA TEORIA DELLA COSCIENZA MIGLIORE E L'ORIGINE DELLA METAFISICA DELLA VOLONTÀ

IX. Volontà e carattere intelligibile nella dissertazione del 1813: tra il *System der Sittenlehre* di Fichte e la *Freiheitsschrift* di Schelling 337

1. Introduzione: brevi cenni biografici 337
2. Alcune riflessioni preparatorie: le quattro leggi fondamentali dell'intelletto e il principio di immutabilità di un concetto 340
3. Scopo e struttura della dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*. L'identità di «fenomeno» e «rappresentazione» e le prime tre forme del principio di ragione 343
4. Prima digressione retrospettiva: lo studio del *System der Sittenlehre* di Fichte nel 1812 e la scoperta del volere come secondo predicato dell'io. La non contraddittorietà dell'autoconoscenza del soggetto 351
5. Il «miracolo κατ᾽ἐξοχήν»: l'identità, in un unico e medesimo io, di soggetto del conoscere e soggetto del volere. Confronto testuale e teorico di alcuni passi del *System der Sittenlehre* e della dissertazione 353
6. Il corpo proprio come oggetto immediato del conoscere e del volere. Echi fichtiani e schellinghiani 358
7. La quarta forma del principio di ragione: il *principium rationis sufficientis agendi*. Motivo e determinazione della volontà 361
8. Il carattere intelligibile: «un atto universale di volontà posto fuori del tempo», «un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce la più intima essenza» dell'uomo 363
9. Alcune differenze fondamentali tra la dottrina kantiana e quella schopenhaueriana del carattere intelligibile. Il senso dell'esplicito riferimento alla *Freiheitsschrift* di Schelling 368
10. Seconda digressione retrospettiva: lo studio della *Freiheitsschrift* di Schelling nel 1811. Il «volere» come «essere originario» e le critiche del giovane Schopenhauer 373

11. Schelling: l'«essenza intelligibile» dell'uomo come libero atto di autoposizione fondato su un volere originario. Confronto con alcuni passi della dissertazione 377
12. La metafisica immanente *in nuce* della dissertazione. In prospettiva: differenza tra le metafisiche della volontà di Schelling e Schopenhauer 381
13. La funzione della dissertazione all'interno del «vero criticismo» e il progetto annunciato di uno «scritto più ampio». I riferimenti nascosti alla coscienza migliore e alcune conseguenti modifiche nel testo della seconda edizione 384
14. Conclusioni: la trattazione del «volere» come *trait d'union* tra il discorso sulla coscienza empirica e il discorso sulla coscienza migliore 394

X. I MANOSCRITTI DEL 1814: LO SVILUPPO DELLA DOTTRINA DEL CARATTERE INTELLIGIBILE. I PRODROMI DELLA METAFISICA DELLA VOLONTÀ 397

1. L'anno decisivo 397
2. Identità e differenza tra religione e filosofia. La superiorità del discorso filosofico 398
3. «Il problema principale della filosofia»: l'origine della coscienza empirica 400
4. La «caduta di Adamo» e «la morte sacrificale di Gesù»: peccato originale e redenzione 402
5. La coscienza migliore come «nulla» e «annientamento» della coscienza empirica. L'«estinzione del sé» 405
6. «Volere la felicità è il contrario di volere la vita». La vita nel tempo come «errore pratico» 407
7. Carattere intelligibile, esistenza temporale e corpo: l'ombra di Schelling. La "deduzione" di un individuale e metafisico «volere la vita» 409
8. Il soggetto puro come antitesi della volontà e del corpo. *Kshetra* e *Khestrajna* 414
9. La dottrina del carattere intelligibile come soluzione al «problema principale della filosofia». Il compimento della posizione volontaristica: *esse sequitur velle* 418
10. «Non le opere, ma la fede». Irrilevanza dell'*operari* e decisività dell'*esse* 424

11. Lo sguardo nello specchio della vita: dolore, conoscenza migliore e redenzione. Il ripudio del carattere intelligibile 426
12. Oltre il principio di ragione: arte e filosofia. La conoscenza dell'«idea dell'essere nel tempo» e il conseguente «voler non-essere». Duplicità della coscienza e della volontà umane 431
13. Volontarismo o intellettualismo? La subordinazione della volontà in sé alla legge di motivazione 435
14. La vanità del suicidio 442
15. La volontà come origine del dolore: l'infinità del volere 444

XI. Lo studio dello *Oupnek'hat* e l'elaborazione del concetto di una universale «volontà di vivere». L'abbandono della teoria della coscienza migliore e la nascita del sistema 449

1. L'incontro con la sapienza indiana 449
2. La lettura dello *Oupnek'hat*: la *Mājā* come universale *voluntas aeterna* e individuale *appetitus existentiae*. *Cognitio*, *nolitio* e *annihilatio* 450
3. La prima occorrenza del termine «Mājā» nei manoscritti del 1814 e il nuovo concetto di una universale volontà metafisica, di cui il mondo intero è fenomeno 455
4. Alcune specifiche ragioni della sensibilità del giovane Schopenhauer al fascino della sapienza orientale. Il senso delle sue ambigue riflessioni retrospettive 460
5. Partire dal soggetto: il metodo dei «saggi Indiani» come unica possibile alternativa al dogmatismo trascendente 463
6. L'originaria deduzione analogica dei manoscritti: dal concetto di carattere intelligibile al concetto di una universale volontà di vivere 466
7. Senso e risultato della deduzione analogica. La fedeltà al «vero criticismo» e alcune conseguenti differenze tra la volontà di vivere e la *Mājā* dello *Oupnek'hat* 471
8. La figura del puro soggetto del conoscere: sospensione della volontà e conoscenza dell'idea. La *Besonnenheit* del genio 477
9. La segreta concordanza tra Platone e Kant: l'identità di idea platonica e cosa in sé 481

10. Coincidenza e contrapposizione di coscienza migliore e conoscenza dell'idea. La coscienza migliore non è «coscienza»: il punto di rottura della teoria e l'abbandono dell'espressione «coscienza migliore» 486
11. Affinità e differenze tra la coscienza migliore e il puro soggetto del conoscere. La conoscenza dell'idea come risultato dello «strapparsi» dal volere 491
12. «Il mondo come cosa in sé è una grande volontà». L'identificazione di cosa in sé, idea platonica e volontà 497
13. Autoconoscenza e autonegazione della volontà di vivere 501
14. Univocità della coscienza, della conoscenza e della volontà umane. "Positività" del dolore e "negatività" del piacere. Tornare indietro dall'esistenza: la redenzione nel «nulla» 506
15. Conclusioni. Opposizione assoluta e non assoluta: la scissione delle determinazioni contraddittorie che costituivano la figura della coscienza migliore 512

XII. Dai manoscritti giovanili a *Il mondo come volontà e rappresentazione* 515

1. Introduzione 515
2. La deduzione analogica de *Il mondo come volontà e rappresentazione* e l'aporia fondamentale del sistema: il ruolo silenziosamente fondativo della dottrina del carattere intelligibile 516
3. *Denominatio a potiori*, *genus* e *species*. La conferma osservativa o "induttiva" della deduzione analogica e la differenza tra scienza e filosofia 527
4. Analisi terminologica: la descrizione "platonizzante" della distinzione tra fenomeno e cosa in sé 535
5. Idea platonica e cosa in sé 543
6. Conoscibilità e inconoscibilità della cosa in sé. L'originaria identificazione di idea platonica e cosa in sé e la successiva coerentizzazione criticistica 546
7. Il carattere intelligibile come idea platonica dell'individuo. La conoscenza immediata della cosa in sé e la "conseguente" negazione della volontà di vivere 555

8. Conoscenza intuitiva o inconoscibilità della cosa in sé? Primato della volontà o primato della conoscenza? Spiegazione di queste aporie alla luce della prospettiva genetica 562
9. Dal dualismo giovanile tra tempo ed eternità a quello della maturità tra fenomeno e cosa in sé: il mutamento di paradigma e l'anomalia dell'idea platonica 578
10. Epilogo nel «nulla». La vetta della filosofia 586

Bibliografia 597

Ai miei genitori e ai miei nonni

RINGRAZIAMENTI

Il presente lavoro è la revisione accresciuta di una parte della mia tesi di dottorato, discussa a Lecce il 24 giugno 2011 nell'ambito di una cotutela internazionale tra l'Università del Salento e la Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Desidero quindi rivolgere innanzitutto un ringraziamento speciale ai miei due tutor di dottorato, i Proff. Domenico M. Fazio e Matthias Koßler, per la loro critica e rigorosa supervisione. Sono poi molti gli studiosi con cui ho avuto modo di discutere alcuni singoli punti della mia ricerca; in particolare, desidero qui ringraziare (in ordine alfabetico) i Proff. Matteo Vincenzo d'Alfonso, Dieter Birnbacher, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, Fabio Ciracì, Giulia D'Andrea, Carla De Pascale, Luca Fonnesu, Sossio Giametta, Piero Giordanetti, Lore Hühn, Giuseppe Invernizzi, Marco Ivaldo, Yasuo Kamata, Claudio La Rocca, Ludger Lütkehaus, Edoardo Massimilla, Valerio Meattini, Stefano Poggi, Margit Ruffing, Marco Segala e Onofrio Vox per le importanti e generose sollecitazioni e indicazioni che ho ricevuto da loro. Sono molto grato a mia zia, dott.ssa Maria Teresa Martiriggiano, per le lunghe e per me profondamente istruttive conversazioni sulla spiritualità indiana. Ringrazio lo Schopenhauer-Archiv della Goethe-Universität di Frankfurt am Main, nelle persone di Herr Dr. Mathias Jehn e Herr Stephen Roeper, per avermi concesso la licenza di utilizzare il ritratto di Schopenhauer come copertina. Desidero ringraziare Herr Jochen Stollberg per avermi fatto visitare e conoscere, con dovizia di spiegazioni, i luoghi di Dresda cari a Schopenhauer. Ringrazio la dott.ssa Simona Apollonio e mio zio, dott. Pietro Mariano, per il loro prezioso aiuto nella correzione delle bozze.

La filosofia è un'alta strada alpina, a essa conduce solo un ripido sentiero su pietre appuntite e rovi pungenti; è un sentiero solitario e diventa sempre più deserto quanto più si sale, e chi lo percorre non deve conoscere spavento, ma deve lasciarsi tutto alle spalle e di buon animo aprirsi da sé la via nella fredda neve. Spesso costui si trova, all'improvviso, sopra l'abisso e vede di sotto la valle verdeggiante; laggiù lo attrae con forza la vertigine; ma deve star fermo, dovesse anche aderire alle rocce col sangue dei piedi. Ben presto vede il mondo sotto di sé, i suoi deserti di sabbia e paludi, scomparire; i dislivelli d'altitudine si pareggiano, le dissonanze non arrivano fino a lassù, la sua rotondità si fa manifesta. Lui è sempre nella pura, fresca aria alpina e vede già il sole, quando sotto ancora è notte fonda.

Arthur Schopenhauer

PREFAZIONE

Una delle domande più frequenti che l'autore di una monografia filosofica sente rivolgersi è: «Che cosa ha da dire oggi questo tale filosofo?». Oppure: «Che cosa ha di attuale il pensiero di questo filosofo?». Nel caso del presente studio, il pensatore coinvolto è Arthur Schopenhauer (1788-1860). Dal momento che domande di questo tipo vengono formulate con una certa ripetitività, e tuttavia con una pretesa di originalità e stringenza, è il caso qui di prenderle brevemente in considerazione.

In relazione alla seconda domanda (che qui suonerebbe: «Che cosa ha di attuale la filosofia di Schopenhauer?»[1]), si deve premettere che la questione circa ciò che è attuale o non attuale nell'ambito del pensiero non può essere affidata ai professionisti dello spettacolo o della politica, e neppure agli opinionisti dei quotidiani; quella questione appartiene soltanto ai più profondi, e quindi regolarmente *inattuali*, pensatori (sì che credere di poterla dirimere significa avere una considerazione davvero non indifferente di se stessi, che dovrebbe essere giustificata). Per cominciare invece a rispondere alla prima domanda («Che cosa ha dire Schopenhauer oggi?»), io proporrei innanzitutto di invertirla e chiedere piuttosto: «Che cosa ha da dire l' "Oggi" a Schopenhauer?».

In effetti, chi domanda che cosa abbia ancora da dire un certo filosofo del passato sottintende perlopiù che costui, salvo prova contraria, non abbia assolutamente nulla da dire. Questo presupposto, più che ingiustificato, è parziale; lo si può assumere pacificamente solo in relazione ad alcune determinate conoscenze, e cioè quelle propriamente storiche – i "fatti" accaduti successivamente alla morte del tale filosofo – e quelle rappresentate dai progressi della scienza della natura (e della tecnologia). Riguardo a *tutto il resto* – per esempio, riguardo al significato di quei "fatti" e alle

1 R. Malter ha preso in considerazione questa domanda con serietà e radicalità (cfr. R. Malter, *Was ist heute an Schopenhauers Philosophie aktuell?*, in D. Birnbacher, hrsg. von, *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 9-17).

conseguenze generali che bisogna trarre da tutte quelle nuove conoscenze – è certamente possibile che un determinato filosofo non abbia più niente da dire e sia "superato"; possibile, appunto, ma non pacifico o evidente. Se ne può parlare, diciamo pure così; anzi, se ne deve parlare, e ogni tesi deve essere allora giustificata e fondata in modo adeguato.

Il punto è però che il contributo strettamente filosofico di un pensatore concerne proprio tutto ciò che si sottrae alla non problematicità di quel presupposto – tutto quel "resto", cioè, in merito al quale nessuna tesi e nessuna antitesi possono essere date per scontate. Si tratta, in termini approssimativi (e comunque abusati), della decifrazione del "senso" e della "ragione" dei "fatti" – soprattutto, di quell'eminente complesso di fatti che è l'esistenza; oppure, anche solo della questione *se* i fatti e l'esistenza abbiano o debbano avere, in generale, un qualche senso o una qualche ragione. Ebbene, in relazione a problemi di questo tipo (e di questa altezza), non c'è da essere automaticamente sicuri che noi, oggi, avremmo molto da dire a pensatori come Schopenhauer, Schelling o Platone.

La vocazione filosofica del giovane Schopenhauer nasce, come si vedrà, contestualmente alla sua convinzione che nessun sapere del suo tempo – nemmeno quello scientifico – è in grado di rispondere adeguatamente alle questioni prime e fondamentali della «vita». Inizialmente si iscrive alla facoltà di Medicina; decide in seguito di dedicarsi alla filosofia, perché si accorge di voler indagare il mondo e l'esistenza non (solo) in alcune loro particolari "regioni", ma innanzitutto come tali e nel loro complesso, sì da non poter in alcun modo essere saziato dal tipo di sapere rappresentato dalla scienza. In particolare (come documentano le sue primissime annotazioni), Schopenhauer è violentemente turbato dalla caducità di tutte le cose, ossia dal fatto – sconcertante, ma certissimo – che questa esistenza, insieme a tutto ciò che la costituisce, è in ultima analisi destinata a *finire*. Già molto presto comprende che di fronte a un simile sapere, nonché alla complessiva domanda di "senso" che ne consegue, le scienze, propriamente, non possono nulla. Ma neppure le tradizionali risposte fornite dalla religione gli appaiono capaci di reggere il peso teorico e, insieme, personale o "esistenziale" delle sue domande; e il suo interrogarsi al riguardo è così radicale e irresistibile, da subordinare presto a sé ogni altra forma di progettualità individuale: come confida al poeta Wieland nel 1811 (a ventitré anni), egli intende trascorrere la vita riflettendo sulla vita.[2]

L'insoddisfazione per le risposte fornite dalla scienza e dal sapere in genere è comunque un *topos* dell'epoca, di cui il Faust goethiano rappresenta

2 Cfr. A. Schopenhauer, *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 1982, p. 61.

probabilmente la personificazione letteraria più complessa e potente. Ma Faust, nella sua abissale e sovrumana sete di sapere, è deluso anche dalla filosofia (come tale), non soltanto da tutte le scienze;[3] è per questo che decide di darsi alle arti occulte e, in ultimo, stringe il patto con Mefisto. Il giovane Schopenhauer, invece, non abbandona mai la "fede" nella possibilità di una soluzione in senso stretto *filosofica* dell'«enigma del mondo», sì che, constatatane (con Faust) l'assenza, decide piuttosto di impegnarsi in prima persona e a tempo pieno nella sua ricerca.

L'articolato processo di questa ricerca costituisce l'oggetto del presente lavoro. Attraverso l'analisi dei quaderni giovanili di Schopenhauer, si cercherà di ricostruire dettagliatamente il lungo e complesso percorso speculativo che lo ha portato a concepire il suo originale sistema filosofico.

È opportuna, al riguardo, un'osservazione preliminare. Con una disposizione testamentaria datata 26 giugno 1852, Schopenhauer decideva di lasciare tutto il suo lascito manoscritto all'allievo e amico Julius Frauenstädt.[4] Si tratta di un'ingente quantità di testi, perlopiù inediti, redatti dal filosofo dal 1804 alla morte (1860). Il fatto che egli abbia deciso di lasciarli in eredità a un allievo, anziché nasconderli o distruggerli, rivela nel modo più chiaro la sua volontà di renderli disponibili all'indagine. L'analisi di questo materiale, pertanto, non viola le intenzioni o le ultime volontà di Schopenhauer, ma al contrario le realizza; chiunque si dedichi alla lettura e allo studio di questi manoscritti lo fa con il permesso e il beneplacito del loro autore.

Il contributo che il presente volume si propone di offrire alla ricerca schopenhaueriana si svolge lungo quattro direttrici principali. La prima di esse investe la ricostruzione della formazione filosofica del giovane Schopenhauer e l'individuazione dei testi che hanno maggiormente sollecitato – e al contempo condizionato – la sua precoce vivacità speculativa. Verranno presi in esame autori finora sottovalutati dalla letteratura critica (come W. G. Tennemann), oppure già ampiamente tematizzati e studiati, determinandone però il condizionamento in modo nuovo o più dettagliato (è il caso soprattutto di G. E. Schulze, Fichte e Schelling; ma anche della sapienza indiana).

---

3 Cfr. J. W. Goethe, *Faust* I, v. 354 e sgg., trad. it. in Id., *Faust-Urfaust*, a cura di A. Casalegno, 2 voll., Garzanti, Milano 2011[7], vol. I, p. 33.

4 Cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrsg. von P. Deussen, I-VI, IX-XI, XIII-XVI, R. Piper & Co., München 1911-1942, vol. XVI, *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Dritter Band*, hrsg. von A. Hübscher, R. Piper & Co., München 1942, p. 173.

In secondo luogo, conseguentemente al primo punto, si presterà attenzione al modo eterodosso ed essenzialmente insubordinato con cui Schopenhauer utilizza il pensiero di questi autori (in alcuni singoli tratti). Non si deve infatti intendere il suddetto condizionamento come una ricezione puramente passiva e quindi, in ultima analisi, come una mancanza di vera e propria autonomia o originalità da parte di Schopenhauer. Al contrario, egli si appropria delle riflessioni altrui solo per torcerle e subordinarle alle *proprie* finalità speculative, mostrando così, fin da subito, una personalità filosofica molto marcata e decisa. In relazione a ogni autore o dottrina che possano aver "influenzato" o condizionato il suo pensiero, si cercherà pertanto di rendere sempre conto anche di questa essenziale trasformazione da lui operata.

In terzo luogo, e più in generale, si illustreranno l'evoluzione e lo svolgimento *interni* del pensiero di Schopenhauer, mettendo in luce gli obiettivi di fondo e il costante sforzo di consequenzialità da parte del giovane filosofo – il che lo ha portato, talvolta, a scartare immediatamente determinate soluzioni teoriche, oppure, in altri casi, ad abbandonare sentieri speculativi precedentemente praticati, per tentarne altri, nuovi e più fecondi. L'edificazione della metafisica della volontà, nella sua fisionomia definitiva, giunge al termine di numerosi tentativi teorici falliti, ai quali qui si cercherà di dare il dovuto rilievo. A tal fine verrà analizzato con particolare attenzione il lascito manoscritto degli anni 1804-1814; la definizione di questo *terminus ad quem* è dovuta al fatto che, come scrive lo stesso Schopenhauer, è proprio nel 1814 (nel suo ventisettesimo anno di età) che si precisano «tutti i dogmi», «anche quelli subordinati», del suo «pensiero»[5] – quel medesimo, «unico pensiero» esposto quattro anni dopo ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[6]

Infine, e in quarto luogo, nell'ultimo capitolo si proverà ad utilizzare in modo euristico (ermeneuticamente fecondo) i risultati emersi nei capitoli precedenti. Già da tempo la critica ha messo in luce l'imprescindibilità dello studio dei quaderni giovanili per una comprensione adeguata della filosofia di Schopenhauer: i temi poi peculiari delle opere pubblicate sono

5 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996, nota al n. 207, p. 149. Si tratta di singoli frammenti, separati tra loro da una linea. La numerazione qui adottata è quella dell'edizione Hübscher (*Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, Band I: *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, d'ora in poi HN I), a cui la traduzione italiana si riferisce.

6 *Il mondo come volontà e rappresentazione* fu pubblicato alla fine del 1818, con impressa la data dell'anno successivo (1819).

qui osservabili in tutta la loro primitiva schiettezza o "informalità", e in tutto il lento e articolato processo della loro evoluzione. I manoscritti offrono perciò una formidabile chiave di accesso a quei tratti speculativi che, nelle opere a stampa, figurano in un equilibrio stilistico e formale così perfetto e luminoso, da generare una notevole resistenza all'analisi.

In particolare, verranno prese in esame alcune aporie in cui la filosofia matura di Schopenhauer sembra irrimediabilmente precipitare; esse riguardano la compatibilità, all'interno del sistema, tra la teoria della conoscenza e la metafisica della volontà. L'atteggiamento assunto finora dalla critica in merito a tali aporie (là dove non ci si sia sostanzialmente limitati a rilevarle) è riconducibile, grossomodo, a tre tipologie principali: o le si è ignorate, considerandole trascurabili, se non addirittura inesistenti; oppure le si è enfatizzate, al punto da concludere che il sistema è contraddittorio e quindi inconsistente; oppure, ancora, si sono escogitate delle interpretazioni o soluzioni che tuttavia, per quanto raffinate e ingegnose, si fondano su una concettualità e una terminologia di fatto *estranee* al pensiero di Schopenhauer.[7] La considerazione genetica potrà evitare queste tre differenti derive, nella misura in cui, riconoscendo l'effettività e la portata del momento aporetico, ne offrirà una spiegazione concettualmente e terminologicamente *intrinseca* al pensiero di Schopenhauer, considerato però non solo "sincronicamente", bensì in tutto il processo della sua evoluzione. Oltre ai quaderni giovanili, verranno esaminate alcune significative varianti delle tre edizioni de *Il mondo come volontà e rappresentazione* pubblicate in vita da Schopenhauer. In ogni caso, qui non si proverà affatto a "risolvere", nel senso di eliminare, il momento aporetico; anche una tale eliminazione produrrebbe infatti un risultato estrinseco alla filosofia di Schopenhauer: in quest'ultima le aporie ci sono e *rimangono*. Si tratterà però di spiegarle, riconducendole alle specifiche circostanze genetiche in virtù delle quali il loro costituirsi è inevitabile; e saranno proposizioni formulate da Schopenhauer stesso a fungere da principi di spiegazione.

7 Riprendo qui, modificandola, la classificazione di M. Booms (*Aporie und Subjekt. Die Erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 23 e sgg.), il quale, oltre ai primi due gruppi qui enumerati, ne individua un terzo (che nella sua enumerazione figura però come primo), comprendente tutti i tentativi di presentare l'aporetica del pensiero di Schopenhauer come un contrassegno di *valore* del sistema. Ritengo che i contributi appartenenti a questo terzo gruppo possano riuscire nel loro intento solo a patto di basarsi, in ultima analisi, su concetti e termini non riscontrabili nelle opere di Schopenhauer. Indicazioni bibliografiche più precise verranno fornite nell'ultimo capitolo.

Queste, in breve, le coordinate fondamentali e generalissime del presente volume – le quali tuttavia non escludono la possibilità di ulteriori dimensioni, collaterali o secondarie. Per esempio, è stato giustamente osservato che la ricostruzione genetica di un sistema filosofico può costituire anche, al tempo stesso, la più idonea e naturale introduzione ad esso.[8] Nell'apprendere come si è originata una teoria filosofica, ci si introduce in essa man mano che essa si forma, e quindi, per così dire, insieme al suo stesso autore. In questo senso, nelle pagine che seguono ci introdurremo passo per passo nella filosofia matura di Schopenhauer, in compagnia del giovane Schopenhauer.

Ora, una domanda strettamente correlata a quelle due menzionate all'inizio – e anch'essa, purtroppo, rivolta con straordinaria frequenza a chi scrive un libro di filosofia – è la seguente: «A che serve la filosofia?». (Già Aristotele avvertiva la necessità di prenderla in considerazione[9]). È chiaro che «servire» significa qui: «fungere da mezzo efficace in relazione, o in subordinazione, a determinati scopi». Quella domanda significa quindi, propriamente: «Quali sono gli scopi, in relazione ai quali la filosofia può costituire un mezzo efficace?». Che la filosofia non serva a nulla o sia inutile significa semplicemente che essa, rispetto agli scopi che *di fatto* ci si propone, è (presumibilmente) un mezzo inefficace. Ma a questo punto ci si fa avanti la domanda veramente essenziale: «Quali sono gli scopi che *di principio* ci si deve proporre?».

È estremamente increscioso che chi pone quella domanda («A che serve la filosofia?») perda completamente di vista il fatto, rilevantissimo, che la filosofia miri e abbia sempre mirato, essenzialmente, proprio a stabilire *quali* siano in generale i fini più degni – quelli, cioè, in relazione ai quali occorra *poi* ricercare i mezzi più efficaci. Chi solleva quella domanda, invece, presume sostanzialmente di conoscerli già (e si tratta quasi sempre di quelli più immediati, o comunque più generalmente condivisi), perché solo in relazione a essi – ossia, solo in quanto li presuppone – può mettere in dubbio, o contestare, l'utilità della filosofia. Ma la filosofia non è un qualcosa che serva a qualcos'altro; essa è piuttosto la ricerca critica e radicale di *quel* "qualcosa", in relazione a cui soltanto si possa – e anzi si debba – domandare *di qualsiasi altra "cosa"*: «A che serve?», cioè, propriamente: «Che *valore* ha?».

---

8 Cfr. U. App, *Schopenhauers Kompass*, University Media, Rorschach/Kyoto 2011, p. 7.

9 Aristotele, *Metafisica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale (appendice bibliografica di R. Radice), Rusconi, Milano 1993, A 2, 982 a 4 e sgg., p. 9 e sgg.

L'appassionata e tormentata ricerca intellettuale, ovvero (in senso lato) "spirituale", di Schopenhauer è un tentativo eminente di risolvere quella questione vitale. Assistere al modo in cui un giovane grande spirito ha condotto questa ricerca – anche a prescindere dagli specifici risultati ai quali essa è storicamente approdata – potrà comunque "servire", forse, a emancipare il nostro pensiero dalla persuasione (o illusione) di sapere già che cosa serve e che cosa non serve; dalla convinzione cioè, molto immodesta, di sapere già quali siano gli scopi più degni di essere perseguiti (sì che allora non ci resterebbe davvero nient'altro da fare, che calcolare e predisporre i mezzi più efficaci). L'invito a non presupporre passivamente e irriflessivamente una simile conoscenza è il *minimo fondamentale* che Schopenhauer – come d'altra parte ogni vero filosofo, di ogni epoca – ha «da dire» «oggi».

E questo invito, probabilmente, non è per noi, *oggi*, completamente "inutile".

AVVERTENZA

Nelle citazioni dei testi tedeschi si è provveduto talvolta alla correzione delle traduzioni italiane utilizzate, segnalando in nota l'intervento di correzione; ma questo solo nei casi in cui si è ritenuto che il senso del testo originale risultasse compromesso.

L'unico caso di correzione sistematica concerne i testi di Schopenhauer ed è relativo alla parola *Erscheinung* – un termine chiave della filosofia kantiana e postkantiana. Le traduzioni italiane di Schopenhauer attualmente disponibili, essendo opera di differenti traduttori, si fondano su scelte traduttologiche differenti. In particolare, *Erscheinung* è reso da alcuni principalmente con «apparenza», da altri principalmente con «fenomeno». Trattandosi di un termine tecnico (almeno nella misura in cui viene inteso come contrapposto al termine *Ding an sich*, «cosa in sé»), all'interno di uno stesso testo esso andrebbe reso possibilmente sempre allo stesso modo. Pertanto, al fine di una maggiore chiarezza e coerenza, si è qui ritenuto opportuno uniformare le traduzioni di Schopenhauer relativamente al suddetto termine (almeno là dove inteso in senso tecnico), prediligendo, tra i due traducenti in uso, l'italiano «fenomeno». Le ragioni di questa preferenza sono le seguenti.

Il termine tedesco *Erscheinung* indica innanzitutto il semplice apparire (*erscheinen*) o divenire visibile (*Sichtbarwerdung*) di qualcosa, indipendentemente dalla "corrispondenza" o meno di tale apparire all' "essere" di ciò che appare: *Erscheinung* denota a rigore ciò che appare *in quanto, semplicemente, appare*.[1] Di conseguenza, salvo ulteriori specificazioni (come ad esempio l'aggettivo *bloße*, «mero»), questo termine lascia del tutto impregiudicato il valore di verità del contenuto che appare, e solo in senso derivato e secondario indica un apparire non veritiero.[2]

1 Cfr. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde., Hirzel, Leipzig 1854-1971, Band 3, pp. 958-959.

2 *Ibid*.

Il termine italiano «fenomeno» mantiene questa neutralità del termine tedesco, perché denota, al pari di *Erscheinung*, ciò che appare in quanto appare, ossia «ogni fatto o evento suscettibile di osservazione diretta o indiretta» da parte dell'uomo.[3] Il termine «apparenza», invece, pur «indicando ciò che appare, ciò che si mostra alla vista», «per lo più si contrappone alla sostanza, a ciò che è in realtà»; talora «serve a negare addirittura l'esistenza di ciò che appare».[4] «Apparenza» denota cioè, generalmente, ciò che appare *in quanto appare alterato* ("altro" da ciò che è in verità), e copre quindi solo un piccolo tratto – per giunta secondario – dello spettro semantico di *Erscheinung*, lasciando completamente scoperto il tratto principale.

E in effetti il termine *Erscheinung*, al contrario del termine «apparenza», è riferito non di rado anche a qualcosa che appare nella sua verità (per come effettivamente è). Basti pensare che Lutero, nella sua traduzione della Bibbia, utilizza *Erscheinung* per rendere il termine greco ὀπτασία, con cui Paolo designa la «visione» di Cristo sulla via di Damasco (Act 26,19);[5] oppure per rendere ἐπιφάνεια, che Paolo riferisce alla venuta finale del Cristo, in cui questi apparirà o si manifesterà in tutta la sua gloria (2Thess 2,8).[6] Ma anche solo per indicare la pubblicazione o «apparizione» di un libro, la lingua tedesca usa da lungo tempo la parola *Erscheinung*.

Il traducente «apparenza» presenta senza dubbio il vantaggio di restituire la derivazione del termine *Erscheinung* dal verbo *erscheinen*, dato che quest'ultimo viene reso in italiano generalmente con «apparire». Il traducente «fenomeno», invece, fa perdere completamente questo tratto morfologico della parola tedesca, e in ciò consiste il suo limite principale; ma si tratta di una limitazione meno grave di quella semantica, prodotta dall'uso del traducente «apparenza».

---

3 Cfr. lemma «Fenomeno» in *Lessico universale italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1969, vol. VII, p. 560.

4 Id., vol. II, pp. 51-52.

5 Cfr. J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 120 Bde., H. Bölhaus Nachfolger, Weimar 1883-2009, Band 6, *Die Deutsche Bibel*, p. 523.

6 Cfr. J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., *Die Deutsche Bibel*, Band 7, Weimar 1931, p. 255.

Si aggiunga che in tedesco esiste anche il termine *Apparenz*, al quale però autori come Kant[7] e Goethe[8] attribuiscono un significato differente da quello di *Erscheinung* e simile, piuttosto, a quello dell'italiano «apparenza». Il latino *phaenomenon* e l'equivalente tedesco *Phänomen*, invece, sono usati talvolta dallo stesso Kant come sinonimi di *Erscheinung*.[9]

Certamente, in alcuni luoghi delle sue opere (ma non sempre), Schopenhauer – al pari di altri autori a lui coevi – identifica la *Erscheinung* con lo *Schein*, ossia con la «parvenza»; ma questa identificazione appartiene alla dimensione teorica (o speculativa), e non strettamente linguistica (o lessicale), del suo discorso. La scelta del traducente «apparenza» corrisponde senza alcun dubbio alla suddetta identificazione, e però *anticipa* sul piano linguistico ciò che subentra propriamente solo sul piano teorico (come risultato di uno sviluppo concettuale o argomentativo, quand'anche implicito), producendo così il collasso del primo sul secondo. Ma questi due piani sono formalmente distinti.

---

7 Nei *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, Kant utilizza il termine *Apparenz* per denotare ciò che appare allo Swedenborg senza avere realtà oggettiva o intersoggettiva (cfr. I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaft, Band 2: *Vorkritische Schriften II: 1757-1777*. Nachdr. d. Ausg. 1905, Berlin/New York 1969, p. 340 e sgg., 394 e sgg.; trad. it. in I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 371 e sgg., 394 e sgg.). Inoltre, nello scritto *Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?*, Kant afferma: «Va notato inoltre che [….] fenomeno [*Erscheinung*], preso in senso trascendentale (quando delle cose si dice: esse *sono* fenomeni, *phaenomena*), è un concetto dal significato completamente differente rispetto a quando dico: questa cosa appare a me così o così, il che sta per forza ad indicare il suo apparire fisico, e può essere chiamato *apparenza* [Apparenz] o parvenza [*Schein*]» (in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 162-163; cfr. I. Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 20, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen – Rostocker Kantnachlaß – Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, 3. Nachdr. d. Ausg. 1942, Berlin/New York 1971, p. 269).

8 Nella *Teoria dei colori*, Goethe scrive: «Er [H. F. T.] bemerkt, daß diese Erscheinungen sich nicht gleich sind, indem man den einen eine gewisse Wirklichkeit, den andern nur eine gewisse Apparenz zuschreiben könne» (*Zur Farbenlehre,* «Sechste Abteilung», «H. F. T.», in Id., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, 21 Teile in 33 Bde., Band 10, hrsg. von, K. Richter in Zusammenarbeit mit H. G. Göpfert, N. Miller und G. Sauder, Hanser Literaturverlage, München/Wien 1989, p. 867). È qui chiarissimo che la *Erscheinung*, di per sé, può essere sia realtà (*Wirklichkeit*) che apparenza (*Apparenz*).

9 Cfr. p. e. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, B 306-307, p. 473.

Per tutte queste ragioni, il termine «fenomeno» risulta nel complesso più idoneo del termine «apparenza» a rendere il tedesco *Erscheinung*. La corrispondente correzione sistematica verrà effettuata esclusivamente sulle traduzioni dei testi di Schopenhauer.[10]

10 Per il testo tedesco delle opere e del lascito postumo sono state utilizzate, salvo diversa indicazione, le edizioni curate da A. Hübscher (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet*, 7 Bde., hrsg. von Arthur Hübscher, Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1946-1950; *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit.).

PARTE PRIMA

I MANOSCRITTI DEGLI ANNI 1804-1811: DALLA FORMAZIONE PIETISTA ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA

I.
LA "PRECOMPRENSIONE DEL MONDO" DEL GIOVANISSIMO SCHOPENHAUER: IL DUALISMO TRA IL TEMPORALE E L'ETERNO

1. *Introduzione*

In una lettera del 1851 Schopenhauer racconta di essere stato «destato [*auferweckt*]» alla filosofia da Gottlob Ernst Schulze, suo professore all'Università di Gottinga nel semestre invernale 1810-1811.[1] Nel presente capitolo verranno analizzati i frammenti scritti da Schopenhauer precedentemente a questo "risveglio". Essi restituiscono la comprensione del mondo che egli aveva prima di dedicarsi completamente allo studio della filosofia – ossia prima di fare, di quella stessa comprensione e dei suoi presupposti, un costante e programmatico oggetto di riflessione. Come si vedrà, il *Leitmotiv* di queste primissime pagine dei manoscritti – ciò che conferisce ad esse una coerenza univoca, al di là del loro andamento apparentemente rapsodico – è il dualismo tra tempo ed eternità, unito ad un energico anelito per la seconda. In relazione a questo tema, ma anche alla drammaticità con cui esso viene sentito, è molto plausibile l'influsso della religiosità pietista, alla quale Schopenhauer, per volere del padre, era stato educato ad Amburgo, nella scuola di Johann Heinrich Christian Runge, dal 1799 al 1803.

In questo contesto, una lettura molto significativa fu rappresentata senza dubbio dal breve scritto di Matthias Claudius *A mio figlio H.* (*An meinen Sohn H.*, pubblicato anonimo nel 1799[2]), che Schopenhauer ricevette in dono dal padre e che custodì con cura fino alla morte. In esso si affermava che l'uomo è fondamentalmente estraneo a questa vita e a questo

1 Cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. XV, *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Zweiter Band*, hrsg. von P. Deussen, R. Piper & Co., München 1933, pp. 260-261.

2 *An meinen Sohn H.*, Friedrich Perthes, Hamburg 1799 (ora in M. Claudius, *Ausgewählte Werke*, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 290-295, con il titolo *An meinen Sohn Johannes*).

mondo, in cui «tutte le cose» dileguano (*dahingehen*): egli appartiene, in verità, ad un ordine di cose superiore.[3]

2. *La traduzione della lirica* On time *di Milton*

Negli anni 1803-1804 Schopenhauer intraprese con i suoi genitori un lungo viaggio per l'Europa. Il padre Heinrich Floris gli concesse di unirsi a loro solo a patto che rinunciasse a intraprendere gli studi classici, per dedicarsi completamente all'attività commerciale di famiglia. La prematura scomparsa del padre (si trattò forse di suicidio), avvenuta nel 1805, affrancò il giovane Arthur dal vincolo di questa onerosa promessa.[4]

3 *An meinen Sohn H.*, cit., pp. 5-6. Su Schopenhauer e il pietismo, cfr. A. Hübscher, *Vom Pietismus zur Mystik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 50, 1969, pp. 1- 32; R. Siebke, *Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 51, 1970, pp. 22-31; A. Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*, Bouvier Verlag, Bonn 1973, trad. it.: *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, a cura di G. Invernizzi, Mursia, Milano 1990, pp. 9-25; R. Safranski, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 1987, trad. it.: *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, trad. di L. Crescenzi, TEA, Milano 2004, pp. 37-40, 78-81; N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Verifiche, Trento 2002, pp. 21-31. In questa scuola, che avrebbe dovuto avviare Arthur, come deciso dal padre Heinrich Floris, alla carriera di commerciante, gli allievi erano tenuti a partecipare alle funzioni sacre e a seguire un insegnamento di religione per quattro ore la settimana. Il contenuto di queste ultime, per come documentato dai diari di un compagno di classe di Schopenhauer, Lorenz Meyer, non riguardava questioni teologiche: la speculazione teorica veniva lasciata da parte, a favore di insegnamenti morali molto più concreti (cfr. H. v. Marchtaler, *Lorenz Meyers Tagebücher*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 19, 1932, pp. 207-251; A. Hübscher, *Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 46, 1965, pp. 130-152). Contro la tendenza alla sopravvalutazione dell'influsso dello scritto di Claudius su Schopenhauer, R. Siebke ha argomentato, testi alla mano, che il riferimento esplicito di Schopenhauer a Claudius avviene soltanto nel periodo della maturità e in relazione ad altre opere di Claudius. D'altra parte, si deve anche dire che il riferimento esplicito non poteva avvenire finché Schopenhauer non ha conosciuto il nome dell'autore.

4 Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 43 e sgg.

Il primo frammento di Schopenhauer di cui disponiamo è la traduzione in tedesco di una poesia di John Milton, *On time*.[5] Hübscher,[6] seguendo Griesebach,[7] colloca tale traduzione nel periodo del soggiorno a Londra, e cioè nel 1803. Qui, secondo il resoconto dei diari di viaggio, Schopenhauer ebbe modo di studiare la lingua inglese e di visitare, il 14 giugno 1803, nell'abbazia di Westminster, le tombe di John Gay e dello stesso Milton.[8]

Nella lirica *On time* (nella versione italiana della traduzione tedesca di Schopenhauer[9]), il poeta, rivolgendosi al «tempo invidioso» che tutto consuma, gli rinfaccia che le sue orrende «fauci» non possono e non potranno mai stringere null'altro che «il vano [*das Eitle*]» e «il falso [*Falsche*]», «vanità terrena e polvere»: «Tanto poca la perdita».[10] In ultimo, quindi, il tempo divorerà «ogni malvagia cosa [*alles Böses*]» – per l'appunto «il vano, il falso», «vanità terrena e polvere» – comprese le proprie stesse fauci («Consumerai la tua brama, da ultimo»);[11] perché esso vive della morte delle cose, sì che, distruggendole tutte, distruggerà infine anche se stesso.

Di conseguenza, proprio attraverso questo terribile e inevitabile processo di dissoluzione e morte, «l'eternità si avvicina salutando / recando il bacio indivisibile».[12] Quando tutto ciò che è perituro sarà *finalmente* perito, «si mostrerà ogni verace bene»: «Risplenderà una chiarità divina» e «Saranno insieme verità, pace e amore».[13] Al «trono» della «chiarità divina», dice il testo,

> […] Ci avviciniamo, ascendendo al cielo
> Per guardarlo in eterno,

5 Schopenhauer era in possesso dei *Poetical Works* di Milton, London 1731, in due volumi (cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, cit., Band V: *Randschriften zu Büchern*, d'ora in poi cit. come HN V, p. 461). La poesia si trova a p. 186 del secondo volume.

6 HN I, p. 492.

7 Cfr. Brief an Hugo v. Metzl, 27.4.1878, stampata in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 17, 1930, p. 219 e sgg.

8 Cfr. L. Lütkehaus (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, Haffmans Verlag, Zürich 1988, p. 69.

9 Sul valore poetico della traduzione di Schopenhauer, cfr. D. Asher, *Eine Schopenhauer-Reliquie und die Denkmalsfrage*, in "Die Gegenwart", XXIV, 48, 1 Dicembre 1983, p. 341 e sgg.; L. Lütkehaus, *Die Zeit: der Moloch, der sich selbst verzehrt. Zur Textkritik und Interpretation der Übertragung Schopenhauers von John Milton "On Time"*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 65, 1984, pp. 260-264.

10 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 1, p. 3 (trad. it. in nota, p. 685).

11 *Ibid*.

12 *Ibid*.

13 *Ibid*.

> Sotto di noi lontana l'orbita della terra,
> Buia; e saremo in un'eterna quiete, rivestiti di stelle,
> Sollevati sul caso, sulla morte, e su di te, tempo.[14]

Il «noi» del testo rivendica con forza la propria destinale vocazione all'eternità.

In questa lirica è presupposto molto chiaramente un dualismo ontologico. Da un lato, il regno delle cose su cui le fauci del tempo hanno potere (dove questo potere si esprime nel prevalere del caso e, in ultimo, della morte): «ogni malvagia cosa», «il vano, il falso», «vanità terrena e polvere». Dall'altro lato, il regno delle cose su cui le fauci del tempo non hanno alcun potere: «gioia», «quiete», «ogni verace bene», «verità, pace e amore». Il tratto teorico più rilevante di questo discorso è costituito dall'identità (in senso lato, platonica[15]) tra il «vero», il «buono» e l'«eterno», da una parte, e il «falso», il «vano», il «malvagio» e ciò che viene consumato dal tempo, dall'altra. Solo ciò che è falso, malvagio e vano è preda del tempo; e viceversa, tutto ciò che non è preda del tempo è necessariamente vero e buono.

Il «noi» del testo non è, *al momento*, «in un'eterna quiete», «rivestito di stelle», sollevato «sul caso, sulla morte e sul tempo»: questa condizione è retta da un futuro («e *saremo* [corsivo mio] in un'eterna quiete *ecc*.»). *Al momento*, il «noi» del testo è soggetto al tempo; e tuttavia questa soggezione al tempo non è eterna, ma è per così dire essa stessa soggetta al tempo, perché lascerà infine posto alla condizione felice dell'eternità. Nel testo si presuppone quindi che il «noi» sia duplice, ossia che consista, attualmente, nell'unione di *due nature differenti ed opposte*: una soggetta al tempo, destinata a perire, l'altra eterna.

Se «l'eternità si avvicina salutando», il «noi» del testo «si avvicina», a sua volta, al «trono» della «chiarità divina». Non si tratta propriamente di un contraddittorio sopraggiungere dell'eternità (ciò che è eterno non può sopraggiungere, perché è sempre), ma del rimanere degli elementi su cui il tempo non ha alcuna presa, una volta che tutto ciò su cui esso ha presa sia stato consumato. Questo avvicinarsi reciproco del «noi» e dell'eternità è lo stesso compiersi del tempo, ovvero la stessa consumazione di ciò che, innanzitutto nel «noi», è soggetto al tempo.

---

14 *Ibid*.

15 Sull'importanza dei riferimenti platonici nell'opera di Milton, cfr. H. Agar, *Milton und Plato*, Princeton UP, Princeton 1928; I. Samuel, *Plato and Milton*, Cornell UP, Ithaca 1947.

Volendo quindi ancora svolgere un punto essenziale dell'implicito del testo: posto che tutto ciò che è soggetto al tempo è falso, malvagio e vano, e posto che una parte del «noi» è soggetta al tempo, allora una parte del «noi» è necessariamente falsa, malvagia e vana. Di contro, e specularmente, poiché nell'eternità si mostrerà «ogni verace bene» (in essa sono «verità, pace e amore»), e poiché il «noi» è (*anche*) vocato all'eternità, il «noi» "vero" e "buono" è il «noi» eterno (la parte o natura del «noi» che non è soggetta al tempo).

Si può dire che tutti i frammenti di Schopenhauer anteriori al 1810 si muovano all'interno della coordinata teorica fondamentale che regge la poesia di Milton: *il dualismo tra il temporale e l'eterno*. Tale dualismo costituisce uno dei temi più ricorrenti della religiosità pietista,[16] sì che non può essere un caso che il giovanissimo Schopenhauer, all'interno della vasta opera poetica di Milton, abbia scelto di tradurre proprio questo componimento. Il tema della caducità dell'esistenza umana è già presente, ad esempio, in alcune pagine dei diari di viaggio.[17]

In Milton, la triadica identità di «eterno», «vero» e «buono» vale non solo in relazione all'essere umano (al «noi»), ma anche e soprattutto in relazione all'ordine oggettivo delle cose. Si vedrà che, in quest'ultimo rispetto, essa verrà presto negata da Schopenhauer.

3. *Dall'Eterno al tempo*

In una poesia scritta da Schopenhauer intorno al 1806, il dualismo tra tempo ed eternità corrisponde (come nella poesia di Milton) al dualismo tra "terra" e "cielo":

> O voluttà, o inferno,
> O sensi, o amore [*Liebe*],
> Incontentabili,
> Invincibili!
> Dalle altezze celesti
> Mi hai tratto e gettato qui
> Nella polvere terrena:
> Qui sto incatenato.
> Come vorrei levarmi
> Al trono dell'Eterno

16 Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 10.
17 Cfr. L. Lütkehaus (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., pp. 52, 133.

> Specchiarmi nell'impronta
> Del pensiero supremo […]
> Ma tu, laccio della fralezza
> Mi tiri verso il basso,
> Mi avvinghia saldamente
> La schiera dei tuoi fili
> E ogni aspirazione [*Streben*]
> verso l'alto fallisce.[18]

L'«amore» di cui qui si parla («O voluttà, o inferno, / O sensi, o amore») non è l'«amore» della poesia di Milton («e saranno insieme verità, pace e amore»): quello era vicino al «trono» della «chiarità divina», nell'eternità e nella pace, questo è «infernale» e *contrapposto* al «trono dell'Eterno»; quello, per usare il termine dell'apostolo Paolo, è l'amore come ἀγάπη (*caritas*),[19] questo invece, in quanto voluttà (*Wollust*), è l'amore come ἔρως.

È chiaro che l'«aspirazione verso l'alto» coesiste, nel medesimo individuo, con il vincolo al «laccio della fralezza». In questa prospettiva, allora, è «auspicabile» «attraversare il deserto della vita terrena» «con passo lieve, leggero», senza che il «piede» «s'attacchi alla polvere» e «l'occhio» «si distolga» «dal cielo»;[20] ossia, fuor di metafora, o piuttosto proseguendola, è auspicabile vivere *liberi* dal «laccio della fralezza» e della «voluttà», con la sola «aspirazione verso l'alto».

L'uomo è, nella sua più intima natura, teso verso l'Eterno, e questa tensione o aspirazione assume la forma di una «nostalgia [*Sehnsucht*]» che «spezz[a] il cuore».[21] Non il tempo, ma l'Eterno è la vera casa dell'uomo, il luogo da cui egli proviene o, in qualche modo, è caduto (la sua voluttà l'ha «tratto [*gezogen*] e gettato [*hingeworfen*]» «dalle altezze celesti» «qui nella polvere terrena»), e a cui infine deve ritornare. In una lettera alla madre, appartenente a questo periodo, Schopenhauer nomina «l'esilio dell'anima eterna nel corpo».[22]

---

18 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 2, pp. 3-4 (trad. it. in nota, p. 686).

19 Cfr. *Corinti* I, 13. Trad. it. con testo greco e latino in P. Beretta (a cura di), *Nuovo Testamento Interlineare. Greco-Latino-Italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 1441-1443.

20 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 2, pp. 3-4 (trad. it. in nota, p. 686).

21 *Ivi*, n. 2, pp. 3-4 (trad. it. in nota, p. 686).

22 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bouvier Verlag, Bonn 1978, p. 148.

Lo stesso presupposto dell'irriducibilità dell'uomo al mondo "terreno" è rilevabile in un'annotazione scritta probabilmente a Gotha nel 1807:

> Il rango che si occupa nella scala degli spiriti è determinato tutto dallo sguardo con cui si osserva il mondo esterno, da quanto sia profondo o superficiale. Spesso l'europeo comune lo osserva quasi allo stesso modo dell'animale e, se non gli venisse detto da altri, non presagirebbe mai l'invisibile nel visibile. Come l'animale, dunque, non può pensare seriamente al di là del mondo esterno o anche solo pensarsi, con intuizione propria, fuori di esso.[23]

Il «dunque [*also*]» della fine della citazione («Come l'animale, dunque […]») indica che la proposizione in cui compare questa congiunzione è da intendersi come conseguenza della proposizione precedente. Il significato del testo è pertanto il seguente: *poiché* non è capace di cogliere l'«invisibile nel visibile», l'uomo comune, come l'animale, non è in grado di pensare qualcosa che trascenda il mondo dei sensi, e quindi non può pensare o immaginare neppure se stesso (la propria coscienza) come esistente al di là di esso. A pagina 6 della sua copia di *An meinen Sohn H.*, Schopenhauer poteva leggere: «Questo mondo è troppo poco per lui [per l'uomo], ed egli non vede e non conosce il mondo invisibile».[24]

L'uomo che è capace di pensarsi «al di là del mondo esterno», invece, coglie in sé qualcosa che *eccede* la dimensione di tale mondo (egli è infatti «la più splendida, la più alta [creatura] della natura»[25]). Il contenuto di questa eccedenza è quindi ciò che costituisce «l'invisibile nel visibile». Tuttavia Schopenhauer non specifica quale sia l'*organo* o la facoltà che consente all'uomo di «presagire [*ahnden*]» questo elemento «invisibile» (che, come tale, non appartiene certamente al mondo dei sensi).

4. *L'«immediata risonanza dell'eterno»: la musica*

A partire dal 1803, Schopenhauer si era dedicato ad un'intensa e appassionata attività di lettura (diverse opere di Schiller, Boileau, Racine, Voltaire, Rousseau, la *Teoria generale delle belle arti* di Sulzer[26]).

---

23 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 6, p. 7.

24 M. Claudius, *An meinen Sohn H.*, cit., p. 6.

25 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 7, n. 7.

26 L'edizione ritrovata nella biblioteca di Schopenhauer è J. G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln abgehandelt*, Weidmanns Erben

Intorno al 1806 ebbe modo di apprezzare la raccolta di scritti di Wackenroder *Fantasie sull'arte per gli amici dell'arte* (1799), il cui sottotitolo recitava *Saggi musicali di Giuseppe Berglinger* (si tratta di una finzione letteraria).[27] L'autore di essi venne identificato da molti, e anche da Schopenhauer, nel curatore del volume, cioè in Ludwig Tieck (Wackenroder era morto nel 1798, a soli 25 anni). Diversi critici hanno sottolineato il peso che questa lettura ebbe per la formazione del giovane Schopenhauer, in relazione non solo alla sua teoria estetica generale, ma anche alla sua metafisica della musica.[28] L'arte musicale ha infatti, per Wackenroder, una sua peculiarità rispetto alle altre arti: «nell'effetto di ogni suono» «giace nascosto» un che di «oscuro» e «indescrivibile», «che non si può trovare in alcun'altra arte»; «nessun'altra [arte] sa fondere in una maniera così misteriosa la profondità, la forza sensuale e i significati oscuri e fantastici».[29]

Uno degli scritti della raccolta è *La meravigliosa favola orientale di un santo ignudo*. In essa si narra di uno dei quei santi eremiti del deserto, considerati dallo «spirito orientale» «come meravigliosi ricettacoli di un genio superiore, che dal regno delle stelle si smarrì in una forma umana».[30] Questo santo «non aveva, notte e giorno, mai pace», perché era incessantemente tormentato dal tremendo rombare della «ruota del tempo».[31] In «una notte d'estate meravigliosa e chiara di luna», ascoltando il canto di «una musica eterea» intonato da due innamorati («erano quelle le prime note musicali che cadevano nel deserto»), egli trovò finalmente la liberazione: «il genio, che si era smarrito, fu liberato dal suo involucro terrestre» e, nella forma di «un'immagine spirituale bella come un angelo», «s'inoltrò

---

und Reich, Leipzig 1778-1779 (cfr. HN V, n. 550, p. 176). Queste letture sono ricostruibili dall'epistolario. Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 31 e sgg.

27 L. Tieck (hrsg. von), *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, Perthes, Hamburg 1799 (cfr. HN V, n. 1582, p. 435); trad. it. in W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, a cura di B. Tecchi, Sansoni, Firenze 1967, pp. 135-171.

28 Cfr. R. Benz, *Schopenhauer und die Romantik*, in «Deutscher Almanach für das Jahre 1939», pp. 113-131; W. Pfeiffer-Belli, *Schopenhauer und die deutsche Frühromantik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1948, 277-281; A. Hübscher, *Der Philosoph der Romantik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 34, 1952, pp. 1-17; Id., *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 31-41; R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., pp. 84-91; N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., pp. 54-73; U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., pp. 23-28.

29 W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., p. 161.

30 *Ivi*, p. 137.

31 *Ivi*, pp. 137-138.

con volute intrecciate tra le stelle», perdendosi «nel firmamento infinito».[32] L'arte musicale, riducendo al silenzio la «ruota del tempo», consente al santo (o, propriamente, al «genio» di cui il corpo del santo è «ricettacolo») di tornare alla sua vera dimora.

Nel saggio *I miracoli della musica* (*Die Wunder der Tonkunst*) è detto, in modo simile, che «la musica» è «come un bambino, che giace morto nella sua tomba: un raggio roseo di sole, cadendo dal cielo, gli prende dolcemente l'anima, ed egli, trasportato nell'etere celeste, assapora le gocce d'oro dell'eternità e raggiunge gli archetipi di tutti i più bei sogni umani».[33] La musica fornisce all'uomo un assaggio dell'eternità, in quanto «parla una lingua che noi non conosciamo nella vita ordinaria», «e soltanto si potrebbe credere che essa sia la lingua degli angeli».[34]

Questo scritto deve avere esercitato una forte impressione su Schopenhauer. In una lettera alla madre datata 8 novembre 1806, egli lo commenta nel modo seguente:

> […] Nella vita effimera nulla deve resistere. Nessun dolore infinito, nessuna gioia eterna, nessun'impressione durevole, nessun persistente entusiasmo, nessuna decisione suprema che possa essere valida tutta la vita. Tutto si dissolve nel flusso del tempo [*Alles löst sich auf im Strohm der Zeit*]. I minuti, gli innumerevoli atomi delle inezie nelle quali decade qualsiasi azione, sono i vermi che consumano tutto ciò che è grande e ardito e lo distruggono. Il mostro quotidianità schiaccia tutto ciò che mira a elevarsi. Nulla acquisisce gravità nella vita: perché la polvere non ne è degna.[35]

Come consolazione da questo tremendo spettacolo di dissoluzione, scrive Schopenhauer in una lettera alla madre di poco successiva, un «angelo misericordioso ha invocato per noi il fiore celeste» che, pur «radicato in questo suolo di dolore», «campeggia alto in tutto il suo splendore»: le «pulsazioni della divina arte musicale [*Tonkunst*] non hanno cessato di battere attraverso i secoli della barbarie, e in essa ci è rimasta un'immediata risonanza dell'eterno [*ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen*]».[36]

---

32 *Ivi*, pp. 140-142.
33 *Ivi*, p. 143.
34 *Ivi*, p. 147.
35 Cfr. L. Lütkehaus (a cura di), *La famiglia Schopenhauer. Carteggio tra Adele, Arthur, Heinrich Floris e Johanna Schopenhauer*, trad. it. di I. Harbeck, Sellerio, Palermo 1995, p. 123.
36 *Ivi*, p. 134.

La musica, come «immediata risonanza dell'eterno», spezza la miseria della «vita effimera» e offre all'uomo un rimedio contro l'angoscia per l'inesorabile «flusso del tempo», che tutto divora.

5. *«Mondo corporeo» e «mondo di spiriti». Filosofia, contemplazione e ricordo*

In un frammento scritto a Weimar tra il 1808 e il 1809 viene vagheggiata la possibilità di una «nuova vita», in cui «Il tendere insensato e senza limiti / Dell'uomo, il ferreo correre / Del tempo, che non ci risparmia», possa essere bandito a favore di una «corrente d'armonia [*Wohllaut*]».[37] Questa oasi di armonia sembra trovare una più concreta descrizione in un ulteriore, coevo frammento:

> Tutta la filosofia, e tutta la consolazione che assicura, si riduce a questo: che esiste un mondo di spiriti e che qui, separati da tutte le apparenze [*Erscheinungen*] del mondo esterno, possiamo guardare [*zusehen*] a esse da una postazione elevata, con il massimo di quiete [*Ruhe*] e senza partecipazione, per quanto la parte di noi che appartiene al mondo corporeo sia in esso sballottata.[38]

Il «guardare» alle «apparenze del mondo esterno» rimanendo «separati» da esse, ossia «da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione», è evidentemente lo stesso ideale del «passo lieve, leggero» nell'«attraversamento della vita» (frammento n. 2).

In ambiente pietista, in riferimento alla traduzione luterana del Salmo 35, venivano chiamati *Stillen im Lande* coloro che praticavano l'ideale della *Stille* («silenzio», «quiete», «serenità», «mansuetudine»), ossia un atteggiamento di serena accettazione della volontà divina, che comportava un essenziale distacco dalle vicende del mondo e un'intensificazione della vita "interiore".[39] Secondo il monito di Agostino: *Noli foras ire, in te ipsum*

---

37 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 9, n. 9 (trad. it. in nota, p. 688).

38 *Ivi*, n. 12 [1], p. 11.

39 Quest'ideale si trova espresso in più luoghi dell'opera di Gerhard Tersteegen (1697-1769) e di Karl Johann Christian Graf von Zinzendorf (1739-1813). Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, II: *Dal pietismo al romaticismo*, Einaudi, Torino 2002, primo tomo, pp. 45-48. Per i concetti chiave del pietismo tedesco, cfr. anche A. Lange, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tubingen, 1968^2.

redi.[40] In effetti, Schopenhauer contrappone esplicitamente il «mondo di spiriti» al «mondo esterno [*Außenwelt*]»: il primo, nelle sue intenzioni, deve quindi essere accessibile solo nell'interiorità.

Nel testo è presupposto che il «noi» abbia sia una natura spirituale (in virtù della quale ha la possibilità di rifugiarsi in un «mondo», appunto, «di spiriti») sia una natura corporea (in virtù della quale non può evitare di essere, nel «mondo corporeo», comunque "sballottato"). Ci sono dunque *due distinte nature dell'unico «noi»*, alle quali corrispondono due distinti mondi. L'appartenenza al «mondo di spiriti» si concreta nella *contemplazione*: la separazione «da tutte le apparenze [*Erscheinungen*] del mondo esterno», ossia il «*guardare* [corsivo mio] a esse da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione».

È improbabile che l'uso del termine *Erscheinung* sia un'allusione a Kant. Non è attestato che Schopenhauer conoscesse le opere kantiane già in questi anni. Quel termine, riferito al mondo esterno, potrebbe essere piuttosto un riferimento ai testi di Platone, nella (allora) recentissima traduzione di Friedrich Schleiermacher.[41] In diversi luoghi di questa, infatti, il verbo *erscheinen* viene usato per rendere il verbo greco φαίνομαι, che in Platone denota sia l'apparire (ai sensi) delle cose divenienti,[42] sia l'apparire in queste ultime dell'idea (in tutte le cose belle «appare» il bello in sé[43]). Addirittura il sostantivo φαντασία viene reso da Schleiermacher con *Erscheinung*.[44] Nell'introduzione al *Gorgia*, Schleiermacher usa i termini *Erscheinung* e *Schein* in riferimento alla realtà sensibile o fenomenica, intesa come contrapposta alla verità dell'idea.[45] Se questa ipotesi interpretativa è corretta, Schopenhauer deve aver cominciato a leggere le opere di Platone già negli anni 1808/09. Anche l'analisi del frammento n. 12 [6], come si vedrà, spinge verso questa ipotesi.

Ora, nel puro guardare senza partecipazione alle «apparenze del mondo esterno» consiste, secondo Schopenhauer, «tutta la filosofia». Questa

40 Agostino, *De vera religione*, a cura di P. Domenico Bassi, La Nuova Italia, Firenze 1938, cap. XXXIX, p. 92.

41 Cfr. F. Schleiermacher (hrsg. von), *Platons Werke*, Berlin 1804-1828. Si tratta della prima traduzione completa in tedesco delle opere di Platone.

42 Cfr. la traduzione del *Teeteto* in Id. (hrsg. von), *Platons Werke. Zweiten Theiles Erster Band*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1805, p. 205-206 (152 a-b).

43 Cfr. la traduzione dell'*Ippia maggiore* in Id. (hrsg. von), *Platons Werke. Zweiten Theiles Dritter Band*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1809, p. 419 e sgg. (289 c e sgg.).

44 Cfr. *Teeteto*, 152 b, in Id. (hrsg. von), *Platons Werke*. *Zweiten Theiles Erster Band*, cit., p. 206.

45 *Ivi*, pp. 6-10.

idea ricorda la definizione data, secondo un antico aneddoto, da Pitagora: il «filosofo» è colui che frequenta la grande e chiassosa «fiera» della vita non per praticare attività che possano procurargli un vantaggio personale (gloria, premi, guadagno), come fanno tutti gli altri uomini, bensì semplicemente per assistere, come un puro spettatore.[46]

Secondo Schopenhauer, la pura contemplazione delle apparenze è libera dagli affanni legati alle stesse apparenze;[47] essa è tuttavia disturbata dal fatto che l'appartenenza del «noi» al «mondo di spiriti» non è esclusiva, ma *coesiste* conflittualmente con l'appartenenza del «noi» al «mondo corporeo», sì che «la parte di noi che appartiene al mondo corporeo» è, durante la stessa contemplazione, comunque «sballottata».

Questo miracoloso guardare gli eventi del mondo esterno «senza partecipazione» avviene anche nell'attività del ricordare:

> Perché nel ricordo [*Andenken*] del tempo andato vi è una quiete [*Ruhe*] così amabile? Perché ci afferra una commozione malinconica anche solo a nominare il passato? Perché vediamo le sue figure in una luce così dolce, senza che vi si mescoli nulla di stridente? È forse perché la morte le ha appianate, forse perché non vi sono più le loro ansie, i loro tormenti, e il tempo ha insegnato che erano solo illusioni [*Täuschungen*] e noi ora ne sorridiamo come dei crucci dei fanciulli?[48]

Le figure del passato, quando vengono richiamate alla memoria, sono prive delle «ansie» e dei «tormenti» che le hanno accompagnate: «*il tempo* [corsivo mio]», consumandole, «ha insegnato che [esse] erano solo illusioni», cioè che non erano eterne. *Ciò che non è eterno è illusione* (secondo la traduzione schopenhaueriana della poesia di Milton, il tempo riesce ad afferrare soltanto «il vano» e «il falso»). Ma gli affanni legati alle illusioni sono anch'essi, necessariamente, illusioni, sì che è possibile, una volta che si siano rivelati come tali, «sorridere» di essi come di crucci da fanciulli.

Nel ricordo, quindi, è possibile anche all'uomo comune, che pure rimane all'interno del mondo dei fenomeni, guardare a questi senza partecipazione, ossia intrattenere con gli eventi passati lo stesso rapporto che il filosofo, dal «mondo di spiriti», intrattiene con quelli presenti. Il presente rispetto al

46 Cfr. Cicerone, *Le tusculane*, a cura di A. Di Virginio, Mondadori, Milano 1962, V 3, 9, p. 377.

47 Cfr. al riguardo anche A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 230 e sgg., § 38, p. 395 e sgg.

48 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [4], pp. 11-12.

passato è, per l'uomo comune, ciò che per il filosofo è il «mondo di spiriti» rispetto al «mondo esterno»: una «postazione elevata», ovvero un punto di vista esterno ai fenomeni, dal quale realizzare la loro illusorietà.

Si noti comunque che il testo di Schopenhauer non è propriamente assertivo, ma risponde alla domanda («Perché nel ricordo del tempo andato vi è una quiete così amabile?» *ecc*.) con un'ulteriore domanda («È forse perché […]?»). La soluzione al problema è quindi, al momento, solo ipotetica; negli stessi termini, tuttavia, essa verrà presentata in forma assertiva ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (se pure inserita nel contesto della metafisica della volontà, qui ancora assente[49]).

6. *Tempo e immortalità*

Ancora nel 1809, Schopenhauer elabora questo misterioso pensiero:

> Nel profondo dell'uomo vi è la fiducia che qualcosa fuori di lui sia cosciente di lui come lui stesso [*daß etwas außer ihm sich seiner bewußt ist wie er selbst*]; la vivida rappresentazione del contrario, accanto all'incommensurabilità, è un pensiero spaventoso [*ein schrecklicher Gedanke*].[50]

Per l'uomo è «spaventoso» che *niente* «fuori di lui sia cosciente di lui come lui stesso». È molto probabile che il fondamento implicito di questa annotazione sia la contrapposizione tra esteriorità e interiorità (esplicita nel frammento immediatamente successivo[51]). Infatti, è evidente che ciò che deve avere dell'uomo *la stessa* coscienza che egli ha di se stesso, nonostante si trovi al di fuori dell'uomo, deve conoscere anche il suo (dell'uomo) sé "interiore". Ma se è così, questo «qualcosa» non può essere un altro uomo. Ad ogni uomo, infatti, è accessibile soltanto la propria interiorità, e non anche quella degli altri, sì che ognuno, conoscendo soltanto l' "esteriorità" dell'altro, ha dell'altro una coscienza *minore*, e

49 «È infine ancora questa beatitudine della contemplazione scevra di volontà, che diffonde un così meraviglioso incanto sul passato e sulla lontananza e, per una illusione spontanea, ce li fa vedere in una luce che tanto li abbellisce. […] Ora la contemplazione oggettiva agisce nel ricordo allo stesso modo in cui agirebbe quella presente, se noi avessimo il potere su noi stessi di abbandonarci ad essa liberi da volontà» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 234, § 38, p. 401).

50 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [2], p. 11. Traduzione modificata.

51 *Ivi*, p. 11, n. 12 [3].

non uguale, rispetto a quella che questi ha di sé. È dunque altamente probabile che questo «qualcosa» sia Dio (alla cui esistenza sarebbe quindi da riferire il termine «fiducia [*Vertrauen*]»).[52]

Schopenhauer non specifica perché la rappresentazione dell'*inesistenza* di questo «qualcosa» costituisca «un pensiero spaventoso». Il motivo è forse da vedere nella conseguenza che la realtà di quella rappresentazione avrebbe, e cioè nel fatto che allora ogni uomo sarebbe il solo testimone della propria vita interiore, dei propri pensieri e sentimenti più autentici e preziosi. È probabilmente il senso di una simile immensa solitudine ad atterrire il giovanissimo Schopenhauer.

D'altra parte, e in conseguenza di quello che si è appena detto, la profonda «fiducia» in qualcosa che, fuori dell'uomo, «sia cosciente di lui come lui stesso» potrebbe rappresentare anche la fede in una forma di immortalità: la Coscienza di questo «qualcosa» sarebbe infatti il luogo sicuro in cui l'individuo, con tutta la sua interiorità, è già da sempre contenuto e avvolto e quindi, in qualche modo, tratto in salvo dal pericolo dell'annientamento.

> Non dobbiamo verdeggiare e fiorire come le piante della terra: questo ci dice ogni tragedia; bensì qualcosa di meglio, dice a se stesso lo spettatore, e con piacere vede andare in rovina tutto quanto spesso gli sembrava più desiderabile.[53]

Il piacere con cui lo spettatore della tragedia vede «andare in rovina» tutto ciò che gli sembrava «più desiderabile» è dovuto al fatto che egli, attraverso questo spettacolo, scopre di essere vocato a «qualcosa di meglio». Quest'ultimo termine è da intendersi sia in relazione a ciò che egli riteneva massimamente «desiderabile», e che è destinato ad «andare in rovina», sia in relazione al «verdeggiare e fiorire come le piante della terra». Ma allora, ciò che lo spettatore considera (a torto) massimamente desiderabile è, se-

52 L'identità tra questo «qualcosa» e Dio è stata dai critici sempre sottintesa, ma mai giustificata. Cfr.: H. Zint, *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 10, 1921, pp. 83-45: 8-9; Id., *Das Religiose bei Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 17, 1930, pp. 3-75: 3; J. Aler, *Krise der Kunst – Kunst der Krise*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 51, 1970, pp. 50-73: 52; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 14; Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, K. Alber, Freiburg /München 1988, p. 114; N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, cit., p. 65; R. J. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 354.

53 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [5], p. 12.

condo il testo, proprio il «verdeggiare e fiorire come le piante della terra»: ossia, in ultima analisi, l'esistenza (se pure prospera) nel tempo, il crescere, il divenire, che hanno come conseguenza inesorabile lo sfiorire, l'«andare in rovina», il *morire*.

In un componimento poetico appartenente forse all'anno 1808,[54] Schopenhauer esprime con angoscia questa consapevolezza:

> Nel mezzo di una notte tempestosa
> Mi sono destato in grandi angosce
> Sentivo il vento,
> Sentivo la tempesta […].
> Il giorno andato, com'era lontano
> Col suo piacere, con il suo splendore! […]
> Ma ora tutto questo era scomparso,
> Nelle notturne ore degli spiriti
> Era lontano, pallido come in un sogno
> Credevo a malapena che ci fosse
> Stato davvero […].[55]

La tragedia mostra questo terribile spettacolo di morte, perché rivela il finale non essere più, il definitivo diventare nulla (notte) da parte di tutte le gioie vissute e sperate (giorno). In tal modo, tuttavia, essa muove lo spettatore a comprendere la sua destinazione a un che di superiore – e cioè a qualcosa che *non* va in rovina, che *non* tramonta.

7. *L'Idea del Male e la tragedia. La possibilità di un principio divino maligno*

Nel frammento seguente viene all'esplicito ciò che nel frammento appena citato era presupposto: *la tragedia fornisce allo spettatore «la coscienza dell'eternità»*. Questa tesi, tuttavia, viene ora espressa in un contesto teorico che rompe drasticamente con la prospettiva platonica, presente nella poesia di Milton, secondo cui «vero», «bene» ed «eterno» coincidono.

---

54 Cfr. HN I, 493. Hübscher rileva che questi versi sono evidentemente sorti dalla stessa disposizione d'animo da cui è sorto il sonetto che Schopenhauer ha accolto in *Parerga e paralipomena*, tomo secondo, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 2007[3] (d'ora in poi citato come *Parerga e paralipomena* II) p. 886, datandolo «1808, Weimar».

55 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 8, p. 8 (trad. it. in nota, p. 687).

> Non è solo la ragione, dal belvedere della speculazione al quale essa è salita attraverso sillogismi, ma è un sentimento vivo, e tuttavia sobrio, molto più vicino a noi, a dirci che tutta la nostra miseria, anche la più spaventosa, non è nulla, dal momento che è affatto condizionata e facile da sciogliere (perlomeno, in ogni caso, con la morte), bensì è solo l'immagine di un *male reale presente nell'eternità* e non (come l'immagine) nel tempo, un male che conosciamo o *ricordiamo* con l'intuizione interna [*durch die innre Anschauung*], *vulgo* fantasia [*Phantasie*]. Ma quando una pena terrena ci assale, ci diamo da fare, carnefici di noi stessi, a sostituirla con l'immagine di *quel vero, spaventoso male* e poi sentiamo una vocazione a dare in smanie e a lamentarci. L'esercizio della ragione ci fa riconoscere ed evitare quest'illusione; è quel che volevano gli stoici, e poiché tutta la poesia è l'immagine dell'eterno nel tempo, con immagini dell'infelicità terrena viene risvegliata anche *l'idea di quel male vero, insolubile, incondizionato,* e così ci viene procurata la coscienza dell'eternità: questo è la tragedia.[56]

Il male di cui l'uomo soffre, in quanto è nel tempo, è un «nulla», perché è solo «un'immagine» del «male reale presente nell'eternità», che, in quanto tale, cioè in quanto eterno, è «vero, insolubile, incondizionato». Esiste cioè un *male metafisico*.

Rimane qui ancora fermo che dalla parte dell'eternità vi sia il vero, e dalla parte della temporalità l'«illusione», cioè il falso. L'uomo, attribuendo al proprio dolore la realtà di quel «vero, spaventoso male», attribuisce al primo l'«insolubilità» che pertiene propriamente soltanto al secondo. La consapevolezza della distinzione tra i due mali, fornita dalla tragedia, è allora consolatoria nella misura in cui rivela all'uomo che il suo dolore, il suo male, a differenza di quello eterno, è «condizionato» e «facile da sciogliere (perlomeno, in ogni caso, con la morte)»; tale consapevolezza non è soltanto frutto «dell'esercizio della ragione», come si dice alla fine, ma è anche un «sentimento vivo», come è detto all'inizio («Non è solo la ragione, […] ma è un sentimento vivo […]»).

È notevole che il male eterno sia per Schopenhauer conoscibile mediante «l'intuizione interna» (che il volgo chiama «fantasia»), ovvero che venga «*ricordato*». Questo «ricordare» sembra essere un riferimento alla teoria platonica dell'anamnesi. Per Platone, l'idea è necessariamente oggetto di una reminiscenza (ἀνάμνησις[57]), ovvero di un metafisico sapere anteriore (προειδέναι[58]) dell'anima, in quanto la sua conoscenza non ha origine dall'esperienza. Che

56 *Ivi*, n. 12 [6], p. 12.

57 Cfr. Platone, *Menone*, 81 d (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2001[3], p. 1566).

58 Cfr. Platone, *Fedone* 74 d-e (per la trad. it. cfr. *ivi*, pp. 85-86).

l'«intuizione interna» di cui parla Schopenhauer abbia proprio questo significato è rivelato dall'equivalenza, posta nel testo, tra tale «intuizione interna» e ciò che il volgo chiama «fantasia» (la quale è appunto la capacità del soggetto di rappresentarsi ciò che, in quanto tale, cioè nel suo complesso, non è e non è stato un contenuto dell'esperienza). Alla fine del passo Schopenhauer scrive: «con immagini dell'infelicità terrena viene risvegliata [*erweckt*] anche *l'idea di quel male vero, insolubile, incondizionato,* e così ci viene procurata la coscienza dell'eternità».

Si deve notare quindi che il rapporto, espresso nel testo, tra il male eterno (contenuto dell'idea) e il male temporale è simile al rapporto che Platone poneva tra l'idea e la cosa, di cui l'idea è essenza: il secondo termine è, «nel tempo», «immagine» (Platone dice: εἰκών,[59] da cui «icona») del primo, e, percepito nel mondo dei sensi, lo risveglia alla coscienza (fa sì che esso venga «ricordato»).

L'implicito del testo, che si può determinare attraverso questi riferimenti nascosti a Platone, è allora che il male eterno, di cui parla Schopenhauer, sia l'idea (in senso platonico) dei mali temporali: ossia che *esista un'Idea del Male*. Il termine «idea», nel frammento, non è quindi da intendere nel significato cartesiano (oggi comune) di «rappresentazione presente alla coscienza», come potrebbe sembrare ad una prima lettura, ma nel significato specificamente *platonico* di «essenza eterna», la cui conoscenza non ha origine dall'esperienza (anche se Schopenhauer, a differenza di Platone, non determina qui l'origine di una tale conoscenza). La tragedia è allora, propriamente, la coscienza dell'Idea del Male, ossia del Male metafisico – il quale, essendo eterno («presente nell'eternità»), è «irrisolvibile».

Se questa interpretazione è corretta, è necessario attribuire a Schopenhauer già negli anni 1808/09 una qualche conoscenza, se pure indiretta, del pensiero platonico. Un primo contatto con la filosofia antica è comunque attestato, nel testo, dall'esplicita menzione degli «stoici». È possibile che tale conoscenza provenisse a Schopenhauer dagli studi ginnasiali, compiuti negli anni 1807-1808 a Gotha e a Weimar in vista dell'iscrizione all'università.[60]

In ogni caso, in questo passo, da un lato, è mantenuta l'identità tra «eterno» e «vero», dall'altro, viene contraddetta sia la necessità dell'identità tra «eterno» e «bene», sia la necessità dell'identità tra «bene» e «vero»: esiste infatti un'Idea del Male, ovvero un male vero ed eterno, di cui i mali finiti (temporali) sono «immagine». La negazione di queste necessità, tuttavia,

59 Cfr. Platone, *Fedro*, 250 b (per la trad. it. cfr. *ivi*, p. 559).

60 Cfr. G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, Mursia, Milano 1969, p. 45 e sgg.

non riguarda l'essere dell'uomo, bensì *l'ordine oggettivo delle cose*. Nel frammento non si dice cioè che la parte eterna dell'uomo sia malvagia; si dice piuttosto che esiste un male eterno.

Ora, l'esistenza di un male eterno sembra essere in relazione alla possibilità, che Schopenhauer ammette, di una divinità maligna:

> O tutto è perfetto […]: ovvero – e chi potrebbe continuare ad attenersi a quella prima ipotesi al cospetto di questo mondo? – vi sono due altri casi possibili: a meno di non assumere che tutto è teso ad uno scopo cattivo, dobbiamo ammettere il potere, accanto alla volontà buona, di una volontà cattiva […] *oppure* dobbiamo ascrivere questo potere solo al caso, quindi ascrivere alla volontà reggitrice un'imperfezione nell'ordinamento o nella forza.[61]

È qui formulato il problema di come sia compatibile l'esistenza del male nel mondo con l'esistenza di una divinità buona ed onnipotente. Schopenhauer nega perentoriamente questa compatibilità: ammesso che il male esista (ossia, posta la falsità dell'asserzione «tutto è perfetto»), e ammesso che tuttavia non esista solo il male (ossia, posta la falsità dell'asserzione «tutto è teso ad uno scopo cattivo»), non è possibile che la «volontà buona» sia l'unica «potenza» che «regge» l'«ordinamento» delle cose; accanto ad essa si deve ammettere, come causa del male nel mondo, o «il caso» o addirittura, come i manichei, l'esistenza di «una volontà cattiva».[62]

Così come esclude che esista una divinità onnipotente e buona, Schopenhauer esclude anche che esista una divinità onnipotente e malvagia. Le due soluzioni possibili del problema del male (l'esistenza, accanto alla potenza buona, di una potenza maligna o del caso) sono introdotte dalla proposizione concessiva: «a meno di non assumere che tutto è teso ad uno scopo cattivo». Poiché c'è *anche* qualcosa di buono, ci deve essere una sua causa "adeguata".

Tuttavia, proprio rispetto a questo presupposto (che cioè non esista solo il male o solo il bene, ma che esistano sia il male che il bene), e volendo comunque escludere l'ipotesi che il solo caso regga le sorti del mondo, sarebbe possibile ancora *una terza soluzione*, secondo cui le due potenze

---

61 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [7], pp. 12-13.

62 Secondo N. De Cian, Schopenhauer ammetterebbe solo una soluzione del problema del male, e precisamente la coesistenza della divinità buona e del caso, essendo la coesistenza di due principi divini «contraddittoria» (*Redenzione, colpa, salvezza*, cit., p. 70). Ma, a parte il fatto che Schopenhauer non rileva questa contraddittorietà, il testo nomina espressamente non uno, ma «*due* [corsivo mio] […] casi *possibili* [corsivo mio]», cioè, appunto, non contraddittori. Nel testo, dunque, non è affatto esclusa la coesistenza di una divinità buona e di una divinità malvagia.

da ammettere sarebbero un principio maligno non onnipotente e il caso – il risultato del cui conflitto con la divinità sarebbe però, stavolta, non il male, ma *il bene*. Schopenhauer non considera questa terza possibilità, perché non dubita del fatto che il bene sia l'effetto di una divinità buona. Ossia, il giovane Schopenhauer non dubita (ancora) dell'esistenza di un Dio buono; per questo considera come possibili solo *due* casi, anziché tre.

Ora, se si ammette che il «potere» e le «volontà» che reggono il mondo siano eterne, allora la possibilità che esista una «volontà cattiva» è, in ultima analisi, la possibilità della sintesi di eternità e malvagità. Con ciò è smentita, ancora una volta, la necessità della sintesi di eternità e bontà, ma, anche in questo caso, non in relazione all'essere dell'uomo, bensì in relazione ad un essere divino.

Dalle due precedenti citazioni si vede subito, e chiaramente, che il "platonismo" del giovanissimo Schopenhauer non vale in relazione all'Idea del Male e all'ipotesi di una divinità maligna. O, piuttosto, il suo platonismo è molto eterodosso, perché, pur tenendo fermo il dualismo tra «temporale» ed «eterno» e l'identità tra «vero» ed «eterno» (insieme alla terminologia – «idea» – e alle determinazioni del rapporto tra l'idea e la cosa di cui l'idea è essenza), fa cadere la necessità delle identità tra «vero» e «buono» e tra «buono» ed «eterno»; ossia sopprime, nella trinità di «eterno», «vero» e «buono», il termine «buono».

Nel *Cholerabuch* del 1832, Schopenhauer racconta:

> A diciassette anni, digiuno di qualsiasi istruzione scolastica di alto livello, fui turbato dallo *strazio della vita* proprio come Buddha in gioventù, allorché prese coscienza della malattia, della vecchiaia, del dolore, della morte. La verità, che mi parlava in modo così chiaro e manifesto dal mondo, presto ebbe la meglio sui dogmi giudaici che erano stati inculcati anche in me, e ne conclusi che un mondo siffatto non poteva essere l'opera di un essere infinitamente buono, bensì di un demonio, che aveva dato vita alle creature per deliziarsi alla vista dei loro tormenti. Questo indicavano i fatti, e la convinzione che le cose non potessero stare altrimenti prese il sopravvento.[63]

63 Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., Band 4, I, *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852* (d'ora in poi HN IV/1), p. 96; trad. it. in A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2007, p. 15. Cfr. N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., pp. 33-34. Questo brano è valso per alcuni critici come chiave di lettura dei diari redatti da Schopenhauer nel corso del lungo viaggio per l'Europa, in particolare in riferimento agli episodi concernenti la povertà degli abitanti della Westfalia (cfr. L. Lütkehaus, hrsg. von, *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., p. 48) e il bagno penale di Tolone (cfr. *ivi*, pp. 144-145). Per una messa in questione della legittimità di un

I due frammenti precedentemente analizzati sono stati scritti nel periodo 1808-1809; Schopenhauer aveva circa vent'anni. In effetti, nell'affermazione di un'Idea del Male e nella negazione dell'esistenza di un Dio buono *e* onnipotente, «la verità del mondo», cioè l'esistenza del male («chi potrebbe continuare ad attenersi a quella prima ipotesi [che tutto sia perfetto] al cospetto di questo mondo?»), ha la meglio sui «dogmi ebraici». Nel passo del *Cholerabuch*, Schopenhauer racconta di aver creduto ad un'unica divinità malvagia, mentre, nel frammento sopra analizzato, l'esistenza di una divinità buona (se pure non onnipotente), come si è visto, non è affatto messa in discussione. Bisogna dunque rilevare questa differenza tra il frammento giovanile e il ricordo successivo di Schopenhauer, il quale o ricorda in modo inesatto, oppure, più probabilmente, si riferisce a qualcosa che, per reverenza *parziale* ai «dogmi ebraici», non ha mai scritto, pur avendolo pensato (nell'affermazione dell'esistenza di una divinità buona e non onnipotente, i «dogmi ebraici» vengono negati solo parzialmente, cioè quanto alla non onnipotenza, e mantenuti invece quanto alla bontà della divinità).

8. *La conoscenza del sovrasensibile mediante l'«interiorità»*

Nei diari di viaggio, redatti dal 1803 al 1804, Schopenhauer aveva documentato una grande sensibilità per le opere artistiche, rimanendo molto colpito, tra l'altro, dalla cattedrale di St. Paul a Londra,[64] e visitando più volte il Louvre, dove ebbe modo di ammirare alcune delle opere poi menzionate nel *Mondo come volontà e rappresentazione*.[65]

Intorno al 1807, le sue letture più significative erano state il dramma di Zacharias Werner *Martin Lutero ovvero la consacrazione della forza*,[66] il romanzo di Lafontaine *Quinctius Heymeran de Flaming*,[67] l'*Amleto* di Sha-

tale utilizzo di questo passo del *Cholerabuch*, cfr. N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., pp. 33-47.

64 Cfr. L. Lütkehaus (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., p. 84.

65 Tra queste il Laocoonte (cfr. *ivi*, pp. 96-97; cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 267 e sgg., § 46, p. 453 e sgg.) e le opere del Correggio e del Carracci (cfr. L. Lütkehaus, hrsg. von, *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., pp. 95-96, 115; cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 274, § 48, p. 465; I 280-282, § 50, pp. 473-477; I 486, § 71, p. 795).

66 Z. Werner, *Martin Luther, oder Die Weihe der Kraft*, Sander, Berlin 1807.

67 Cfr. A. H. J. Lafontaine, *Quinctius Heymeran von Flaming*, neue verbesserte Auflage, in der Vossischen Buchhandung, Berlin 1798; cfr. HN V, p. IX.

kespeare, *Wilhelm Meister* e *Arminio e Dorotea* di Goethe, una crestomazia di Jean Paul.[68]

La riflessione esplicita sull'arte, tuttavia, avviene nei manoscritti solo a partire dagli anni 1808/09. Il frammento 12 [3] nomina, a proposito della poesia, il dualismo tra «mondo esterno» e «interiorità»:

> Il poeta oggettivo non può diventare nulla più che un perfetto descrittore e può descrivere soltanto il mondo esterno; tutto quanto infatti è sovrasensibile, tutto quanto sta al di fuori della cerchia terrena, lo conosce [*erkennt*] solo in base alla sua interiorità [*aus seinem Innern*], e allora diventerebbe subito soggettivo. Il mondo esterno si rappresenta da se stesso nel modo più fedele – ma il poeta concentra l'essenziale [*das Wesentliche*], il caratteristico [*Charakteristische*], e lo separa dal contingente [*Zufällige*].[69]

L'«interiorità» costituisce un accesso privilegiato alla conoscenza: attraverso di essa, il «sovrasensibile» può essere «conosciuto». Schopenhauer si muove in un orizzonte ancora precritico (prekantiano). Si ricordi che anche nel frammento n. 12 [1] il «mondo di spiriti» era contrapposto al mondo esterno.

Questa superiorità della conoscenza interiore su quella esteriore era stata esaltata qualche anno prima, con grande enfasi, da Novalis: «Sognamo di viaggi attraverso l'universo: ma l'universo non è forse in noi? Non conosciamo le profondità del nostro spirito. La via segreta conduce all'interno [*Nach Innen*]. In noi o in nessun altro luogo è l'eternità, con i suoi mondi, il passato e il futuro. Il mondo esterno è il mondo delle ombre, esso getta la sua ombra nel regno della luce».[70] Nel romanzo *Enrico di Ofterdingen*, Novalis celebrava apertamente la conoscenza interiore e metafisica del poeta.[71] Un altro suo celebre

---

68 Cfr. Jean Paul, *Friedrich Richters Geist, oder Chrestomathie der vorzüglichen Stellen aus seinen Schriften*, G. J. Cotta, Weimar/ Erfurt 1801-1804.

69 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [3], pp. 11-12.

70 Novalis, *Polline*, frammento n. 16, in G. Cusatelli, E. Agazzi, D. Mazza (a cura di), *Athenaeum [1798-1800]. Tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, con una Postfazione di E. Lio, Bompiani, Milano 2008, p. 51.

71 Cfr. Novalis, *Enrico di Ofterdingen*, trad. di T. Landolfi, Guanda, Parma 1978. Si tratta di un tema che emerge subito. Già nel secondo capitolo vengono contrapposte «la strada dell'esperienza [*Erfahrung*] […] faticosa e a perdita di vista, con innumerevoli giravolte», e la strada della contemplazione interiore (*innerer Betrachtung*), che è propria del poeta e rappresenta «quasi soltanto un salto»: «Il pellegrino della prima deve ricavare l'una cosa dall'altra con un calcolo penoso, mentre il secondo contempla con assoluta immediatezza la natura di ogni fatto e d'ogni cosa […]» (cfr. *ivi*, p. 41).

frammento recita: «Poeti e sacerdoti erano in principio un unico individuo, e solo epoche posteriori li hanno separati. Il vero poeta è rimasto però sempre sacerdote, così come il vero sacerdote è rimasto sempre poeta. E non potrebbe il futuro portare di nuovo l'antico stato delle cose?».[72]

Ora, secondo Schopenhauer, il poeta, per essere «oggettivo», deve tralasciare la propria conoscenza interiore e occuparsi soltanto della «cerchia terrena», separando in essa il «contingente» dall'«essenziale» e descrivendo infine solo quest'ultimo. Questo «essenziale», comunque, deve essere (al pari del «contingente») qualcosa che fa parte del mondo esterno, ovvero del mondo sensibile, non di quello sovrasensibile: il discorso riguarda, qui, sempre il «poeta oggettivo».

Schopenhauer avverte che questa soluzione rischia di immiserire il significato della poesia e il ruolo del poeta:

> Ma è questo il vertice della poesia? Ed è questo più divino dell'immagine del presagio interiore [*das Bild der innern Ahndung*]? Il mondo che il poeta crea deve essere solo un mosaico fatto di pietre preesistenti?[73]

Si rammenti che, nel frammento n. 6, Schopenhauer aveva parlato di un «presagire» (*ahnden*) l'«invisibile nel visibile».

Nel frammento 12 [6], che tratta del male eterno, ovvero dell'Idea del Male, Schopenhauer concepisce la poesia in modo differente: «*tutta* [corsivo mio] la poesia è l'immagine dell'eterno nel tempo».[74] Ma l'eterno si trova certamente al di fuori «della cerchia terrena», cioè è parte del mondo sovrasensibile, sì che *nessuna* poesia è «oggettiva», cioè «soltanto» descrizione del mondo esterno. Il poeta, per fare poesia, deve utilizzare quindi, necessariamente, la propria «interiorità» (*das Innere*), il «presagio interiore» (*die innere Ahndung*). In effetti, secondo Schopenhauer, ciò che il poeta rappresenta nella tragedia, e cioè il male eterno, è conosciuto o "ricordato" dallo spettatore per «intuizione interna» (*durch die innre Anschauung*).

Tolti «i pochi momenti della religione, dell'arte e dell'amore puro [*der reinen Liebe*]», la vita non è altro che «una serie di pensieri triviali».[75] Un «uomo che pensa» non può che cogliere con «orrore» «l'incertezza, la

72 Novalis, *Polline*, frammento n. 71, in *Athenaeum [1798-1800]. Tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, cit., p. 59.
73 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [3], p. 11.
74 *Ivi*, n. 12 [6], p. 12.
75 *Ivi*, n. 12 [8], p. 12.

precarietà» della vita, nella quale non vi è «nulla di saldo a cui tenersi».[76] Questo orrore può essere bandito solo attraverso «il sapere dell'eterna verità [*das Wissen der ewigen Wahrheit*]», il quale, «pensato in secondo piano» nella vita di tutti i giorni, dà luogo a «arte e scienza» se «viene in primo piano».[77]

Nelle *Fantasie sull'arte per gli amici dell'arte*, Wackenroder sosteneva che l'«interminabile, monotono giro di migliaia di giorni e notti», questo «interminabile giuoco di scacchi, nel quale alla fine nessuno vince se non l'infausta morte», «potrebbe in certe ore far perdere la testa»; l'unica via di scampo è affidarsi «all'arte, alla grande, alla duratura arte, che, al di sopra di ogni cosa, attinge l'eternità, l'arte che dal cielo ci porge una mano luminosa».[78] «L'arte e la religione» sono «le due grandi essenze divine», che rivelano «il vero spirito di tutte le cose [*den wahren Geist aller Dinge*]».[79] Alla «nullità [*Nichtigkeit*] e caducità [*Vergänglichkeit*] di tutte le cose», Wackenroder contrapponeva «l'eternità dell'arte [*Ewigkeit der Kunst*]» – ovvero, propriamente, del *contenuto* dell'arte – e «il supremo e purissimo amore [*höchste und reinste Liebe*]».[80] In ogni opera d'arte è presente la «traccia» di una «scintilla divina».[81]

La somiglianza di questi passaggi con il frammento n. 14 dei manoscritti, citato sopra, è innegabile. Come per Wackenroder, così per Schopenhauer l'arte ha come contenuto non il temporale, ma l'Eterno, ossia «il sapere dell'eterna verità». Per questo, l'arte offre all'uomo il rimedio contro l'«orrore» per la vista dell'impermanenza del tutto. In quanto si rivolge all'Eterno, l'arte è qualcosa di eccezionale, di totalmente altro dal «mostro» della «quotidianità», nella quale «tutto si dissolve nel flusso del tempo» (cfr. *supra*, 4) e non vi è «nulla di saldo a cui tenersi». I «momenti dell'arte, della religione e dell'amore puro» sono «pochi», perché il «sapere dell'eterna verità», nella vita di ogni giorno, passa «in secondo piano».

---

76 *Ivi*, n. 14, p. 14.

77 *Ibid*.

78 W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., p. 159.

79 *Ivi*, p. 102.

80 Questi passi fanno parte di un saggio dal titolo «Eternità dell'arte [*Ewigkeit der Kunst*]», appartenente alla raccolta *Fantasie sull'arte per gli amici dell'arte* ma non tradotto nell'edizione italiana citata. Cfr. W. Wackenroder, *Werke und Briefe*, hrsg. von G. Heinrich, Hanser, München 1984, pp. 299-303.

81 Cfr W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., p. 36-37: «in ogni opera d'arte» è presente «la traccia di quella scintilla divina che, partita da lui [dal Creatore], attraverso il petto dell'uomo passò alle piccole creazioni di questi [le opere d'arte], dalle quali la scintilla ritorna fiammeggiando di nuovo al grande Creatore».

Ora, se l'arte ha come contenuto l'Eterno (cioè il vero), allora essa *ha lo stesso contenuto della religione*. Questo è evidentemente il fondamento del loro accostamento («i pochi momenti della religione, dell'arte e dell'amore puro»), ovvero di una forma di «religione dell'arte»[82] nel giovanissimo Schopenhauer. In questo senso, l'apprezzamento dell'arte in Schopenhauer non è in contraddizione, ma del tutto solidale con la tensione religiosa, pur preannunciando al contempo la sua emancipazione dalla formazione strettamente pietista, ovvero dalla «religione del padre», estranea di principio a qualsiasi apertura alla concezione romantica dell'arte.[83]

Negli *Sfoghi del cuore di un monaco innamorato dell'arte*[84] dello stesso Wackenroder (opera del 1797 con la quale, secondo il giudizio di alcuni critici, inizia il romanticismo letterario tedesco[85]), l'affinità di religione e arte – oltre a essere incarnata nella persona dell'autore (fittizio) che figura nel titolo (il «monaco innamorato dell'arte») – è leggibile pressoché in ogni pagina. La «gioia che suscitano le nobili opere d'arte è simile alla preghiera»;[86] le «opere d'arte sono lontane dall'andazzo solito della vita quanto ne è lontano il pensare a Dio».[87] Nell'arte è presente un «elemento divino».[88] I «più grandi maestri dell'arte» poterono perciò raggiungere i loro eccellenti risultati solo per «dono» o «diretto aiuto divino».[89]

Ad esempio il «divino Raffaello»,[90] «che il mondo vedeva, con gran meraviglia, vivere tra gli uomini»,[91] era grandemente devoto alla Madre di Dio: l'«incomparabile bellezza» delle sue Madonne non proveniva dal mondo, ma da una miracolosa «apparizione [che] gli s'era impressa per sempre nello

82 Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 87; U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 25.

83 R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 87. Qui questa solidarietà di arte e religione (consistente nel loro avere entrambe come contenuto l'Eterno), come fondamento della "religione dell'arte" del giovane Schopenhauer, non sembra essere rilevata.

84 *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, anonimo, Unger, Berlin 1797 (trad. it. in W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., pp. 1-107). Tieck fuse poi questo scritto con le *Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst* nel libro *Phantasien über die Kunst von einem kunstliebenden Klosterbruder* (Berlin 1814), indicando esattamente, nella prefazione, quali parti delle due opere fossero da attribuire a lui e quali a Wackenroder.

85 Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, II, 3, cit., p. 737.

86 W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., p, 67.

87 *Ivi*, p. 68.

88 *Ivi*, p. 4.

89 *Ivi*, p. 8.

90 *Ivi*, p. 15.

91 *Ivi*, p. 16.

spirito».[92] Per questo egli dichiarava: «Io mi tengo a un'immagine, che mi viene alla mente».[93] Nel testo è avanzato anche un confronto tra Raffaello e Michelangelo: il primo è «il pittore del Nuovo Testamento», il secondo «del Vecchio»; nel primo «riposa il pacato, divino spirito di Cristo, nel secondo l'anima dei profeti ispirati, di Mosè e dei poeti dell'Oriente».[94]

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer scriverà che le opere di Raffaello (ammirate a più riprese negli anni 1803-1804, durante il lungo viaggio con la famiglia[95]) costituiscono, insieme a quelle del Correggio, «il vertice [*Gipfel*] di ogni arte».[96]

9. *La "precomprensione" schopenhaueriana della volontà.* Θέλημα *e* βούλησις

Si è visto che, in relazione al problema del male, Schopenhauer ammette, come i manichei, la possibilità che una potenza divina che vuole il bene (la cui «volontà» è cioè «buona») coesista con una potenza divina che vuole il male (la cui «volontà» è cioè «cattiva»).[97] Questo discorso presuppone, evidentemente, che la volontà in quanto tale possa avere, come proprio fondamento di determinazione, sia il bene che il male, e che acquisisca, una volta così determinata, il medesimo carattere di questo fondamento: essa è «buona» se e in quanto è determinata dal bene, e «cattiva» se e in quanto è determinata dal male. Tuttavia, in quel testo il bene e il male non determinano una medesima volontà, ma due differenti volontà (divine): rispettivamente, la volontà della potenza "buona" e la volontà della potenza "cattiva".

Nel frammento n. 13 Schopenhauer scrive:

> Che questa vita possa suscitare saggezza solo per questa vita, ossia che le mutazioni sia verso il bene sia verso il male che la mia volontà subisce nel suo fondamento più intimo, grazie alla παίδευσις della vita, determinino la mia vo-

92 *Ivi*, p. 6.
93 *Ivi*, pp. 5-8.
94 *Ivi*, pp. 73-74.
95 Cfr. L. Lütkehaus (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., pp. 29, 68, 104, 113.
96 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani 2006, I 275, § 48, p. 465. Il numero romano e quello arabo si riferiscono rispettivamente al volume e alla pagina dell'edizione Hübscher (*Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet, 7 Bde., hrsg. von Arthur Hübscher, cit.).
97 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [7], p. 13.

> lontà solo in quanto la sua sfera è questo mondo dei sensi? Oppure tutta la mia esistenza infinita sente anch'essa quelle mutazioni e di conseguenza la finitezza diventa causale per l'infinità, così come, viceversa, in ogni azione virtuosa l'infinità diventa causale per la finitezza? Se non assumiamo per vero questo, ci si chiede: a che scopo la farsa del mondo?[98]

È qui presupposta la partecipazione, da parte dell'uomo, a «questa vita» (relativa al «mondo dei sensi») e, al tempo stesso, ad un'«esistenza infinita».

La questione, se la παίδευσις (insegnamento) della vita possa «determinare» la volontà umana soltanto in relazione al «mondo dei sensi» (ossia, unicamente in relazione all'esistenza finita dell'uomo) o anche in relazione all'«esistenza infinita» dell'uomo (ossia, al di là del «mondo dei sensi»), presuppone evidentemente – come ciò che non viene affatto messo in questione – la *realtà* di tale παίδευσις. Quest'ultima consiste nelle «mutazioni [*Änderungen*]» della volontà sia verso il male sia verso il bene (*gleichviel ob zum Bösen oder zum Gute*). A differenza del frammento relativo al problema del male, qui è una *medesima* volontà (umana) a potersi determinare sia secondo il male che secondo il bene. La volontà dell'uomo è quindi, in questo senso, *libera*.

Che il fondamento di determinazione della volontà possa essere (come presuppone Schopenhauer) sia il bene che il male è, per l'antica filosofia greca, impossibile. Secondo Platone (ovvero, secondo il Socrate platonico), nessuno compie il male «volontariamente».[99] La parola greca che nella traduzione italiana viene resa con «volontariamente» (o con espressioni simili, come p. e. «di propria volontà») è ἑκών, ossia «da sé» (*sua sponte*), «senza costrizione». Secondo il Socrate platonico, ogni uomo è orientato per natura al bene, sì che compie il male solo perché, errando, lo scambia per qualcosa di buono. Proprio in questo errore conoscitivo, nell'*ignoranza* di ciò che è davvero bene, consiste l' "involontarietà" degli atti malvagi, ossia la "costrizione" che chi compie il male, suo malgrado, subisce. Questa dottrina di Socrate è stata denominata «intellettualismo etico», perché in essa la volontà segue (consegue) al giudizio conoscitivo: l'individuo vuole ciò che, *preliminarmente* all'atto di volontà, considera e valuta come "buono". Ancora nelle *Leggi* (l'ultimo dialogo scritto da Platone, nel quale il personaggio di Socrate è assente) si dice chiaramente: «Chi commette

98 *Ivi*, n. 13, pp. 13-14.

99 Platone, *Protagora*, 358 c-d (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 848).

ingiustizia [ὁ ἄδικος] è malvagio [κακός], e il malvagio è tale senza volerlo [ἄκων]»: α- ἑκών, ossia non "volontariamente".[100]

L'orientamento al bene, di cui ogni uomo dispone, è chiamato nei testi platonici βούλησις; il verbo corrispondente, che esprime l'essere orientato dell'uomo, è βούλομαι. Queste due parole sono tradotte in italiano solitamente con «volontà» e «volere». Secondo questa scelta traduttologica, nel *Gorgia* si dice che gli uomini malvagi, come i tiranni, in realtà «non fanno nulla di ciò che vogliono [βούλονται], e nondimeno fanno ciò che loro sembra meglio» (anche soltanto per loro stessi), ma non lo è.[101] La βούλησις è infatti l'orientamento verso ciò che è *oggettivamente*, e sotto tutti i rispetti, buono.

Riferendosi a questa dimensione di "oggettività" (che presuppone una valutazione adeguata), Aristotele definisce la βούλησις come la specie razionale del desiderio, ovvero come il desiderio razionale (ὄρεξις λογιστική), rivolto come tale necessariamente al bene (ἀγαθοῦ[102]). Tuttavia secondo Aristotele è possibile, al contrario di ciò che affermava Socrate, compiere il male consapevolmente.[103] Un esempio clamoroso è presente nella stessa mitologia greca: Medea uccide i propri bambini, pur sapendo perfettamente di compiere un atto malvagio (addirittura, si può dire che lo compia proprio perché ne comprende la malvagità). Nella tragedia di Euripide è lei stessa a riconoscere che quello che sta per compiere è il gesto più nefando (ἔργον ἀνοσιώτατον),[104] ma questa consapevolezza a nulla le vale: «mi accorgo [μανθάνω] del male [κακά] che sto per compiere, ma più potente dei miei piani [βουλεύματα] è la furia del cuore, che per i mortali è causa delle più grandi sventure».[105] E in Ovidio Medea dice, corrispondentemente: *video meliora proboque, deteriora sequor*.[106] Nella prospettiva di Aristotele, il fare o seguire le «cose peggiori» (cioè contrarie anche al *proprio* vantaggio), pur sapendo quali siano le «migliori», non dipende da un qualche orientamento al male («nessuno infatti vuole qualcosa se non quando creda

100 Id., *Leggi*, 860 d, trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1652.
101 Id., *Gorgia*, 466 d6-e2 (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 879).
102 Aristotele, *Retorica*, I 10, 1369 a2; trad. it. a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996, pp. 81-83.
103 Id., *Etica Nicomachea*, III 1111 b e sgg.; trad. it. a cura di A. Plebe, in *Aristotele. Opere*, vol. 2, Mondadori, Milano 2008, p. 59 e sgg.
104 Euripidie, *Medea*, v. 796; trad. it. in Eschilo-Sofocle-Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2013[2], p. 1519.
105 *Ivi*, vv. 1077-1080; trad. it. cit., p. 1537.
106 Ovidio, *Metamorfosi*, VII 20-21 (trad. it. di G. Faranda Villa, vol. I, Rizzoli, Milano 1997, p. 384).

che si tratti di un bene»[107]), bensì dal fatto che l'orientamento al bene – e cioè la βούλησις – non viene tradotto in atto, ossia non trova una scelta o decisione (προαίρεσις) corrispondente: in questa *mancata* attuazione consiste la ἀκρασία (*incontinentia*).[108] In effetti, anche nel testo di Euripide è presupposto che il contenuto dei βουλεύματα sia qualcosa di buono.

La nozione di βούλησις come «desiderio razionale» è poi passata nello stoicismo,[109] e si capisce perché Cicerone, traducendo (probabilmente per la prima volta[110]) la parola greca con *voluntas*, definisca quest'ultima: *quae quid cum ratione desiderat*.[111]

Secondo la tradizione giudaico-cristiana, invece, l'uomo può volere *anche* il male (come tale). Solo in questa prospettiva possono avere un senso, ad esempio, i Dieci Comandamenti (Es 20): questi ultimi non sono certo dieci tesi teoriche o descrittive su cosa sia ciò che, in quanto buono, non possa non essere voluto; piuttosto, proprio in quanto «comandamenti», essi assumono nei confronti del bene una valenza espressamente prescrittiva (imperativa).

Nel Nuovo Testamento, il verbo θέλω e il sostantivo θέλημα – che nella *Vulgata* vengono resi rispettivamente con *volo* e *voluntas*, e nella versione di Lutero con *wollen* e *Wille* – indicano sia la «volontà» divina, che ha deciso la Creazione del mondo (cfr. Ap 4:11) e mira alla salvezza dell'uomo (cfr. p.e. Mt 6:10; Mc 3:31-35), sia la «volontà» umana, che può conformarsi o meno a quella divina (cfr. p.e. Mt 21:29; Lc 22:42), determinandosi così, rispettivamente, al bene o al male.[112] Questa comprensione dualistica della *voluntas* umana è stata sviluppata e "canonizzata" da Agostino (soprattutto nel *De civitate dei*[113]), al punto che alcuni studiosi gli hanno attri-

107 Aristotele, *Retorica*, cit., I 10, 1369 a, p. 83.

108 Cfr. Id., *Etica Nicomachea*, cit., VII (H), 1146 b 8 e sgg., p. 173 e sgg.

109 Cfr. ad esempio *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 463-464.

110 Cfr. lemma «Wille» in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., vol. XII, p. 763 e sgg.

111 Cicerone, *Tusculanae disputationes*, IV, 6; trad. it. cit., p. 297.

112 Cfr. P. Beretta (a cura di), *Nuovo Testamento Interlineare. Greco-Latino-Italiano*, cit.; per la traduzione di Lutero, cfr. J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., Bde. 6-7, cit.

113 Cfr. Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, XII, 6 e sgg., p. 567 e sgg.; XIV, 6 e sgg., p. 651 e sgg. Sul rilievo del concetto di *voluntas* in Seneca, che sembra allontanarsi radicalmente dall'intellettualismo greco, cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1959; *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it. di O. De Gregorio, con note e aggiornamenti di B. Proto, presentazione di V. E. Alfieri, La Nuova Italia, Firenze 1962 (2 voll.), II, p. 89 e sgg. Sulla mancanza di un corrispondente greco per ciò che noi oggi indichiamo con «volontà», cfr. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1947, trad. it. di B. Proto, *L'uomo greco*, La

buito «l'invenzione della volontà» – ossia del *significato* che, da lui in poi, è stato attribuito a tale termine.[114]

Sembrerebbe quindi che, nella prospettiva dei Vangeli, la circostanza menzionata da Ovidio ed esclusa da Socrate – il «vedere» quali siano le «cose migliori» e decidersi però, consapevolmente, per quelle «peggiori» – costituisca il *peccato* (ἁμαρτία) vero e proprio: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite "Noi vediamo", il vostro peccato rimane» (Gv 9:41; cfr. anche Lc 12:47). Coloro che crocifiggono Gesù, invece, possono essere perdonati perché non "vedono", ossia «non sanno [οὐ γάρ οἴδασιν] quello che fanno» (Lc 23:35).

In summa, ammettendo la traduzione di βούλομαι e θέλω con «volere», si può dire che – in riferimento all'uomo – il "bene" sia, secondo la filosofia greca antica, ciò che «deve» essere voluto, nel senso del *Muss* (necessità imprescindibile); secondo la tradizione giudaico-cristiana, invece, ciò che «deve» essere voluto, nel senso del *Soll* (doverosità etica). La volontà come βούλησις deve necessariamente (*muss*) tendere al bene; la volontà come θέλημα, invece, deve solo in senso etico (*soll*) tendere al bene, perché, a differenza della βούλησις, può anche anche tendere al male.

In un'annotazione del 1825, sei anni dopo la pubblicazione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer lamenta che due termini greci dal significato così diverso – appunto, βούλησις e θέλημα – vengano tradotti in tedesco con la medesima parola, *Wille* («volontà»), e ascrive a questa insufficienza della lingua tedesca l'incomprensione della sua filosofia.[115] (La stessa insufficienza può essere attribuita alla lingua italiana). Ciò che egli propriamente intende parlando della «volontà» come «cosa in sé» non è βούλησις (la volontà riflessiva, *der überlegte Wille*), bensì θέλημα: «la volontà in senso proprio [*der eigentliche Wille*]», non guidata dalla ragione, perché "anteriore" e più originaria di qualsiasi conoscenza.[116] Il *Wille* che sta al centro del capolavoro di Schopenhauer è un «impulso cieco

---

nuova Italia, Firenze 1967, p. 396 e sgg. Cfr. anche E. Severino, *Socrate, il sileno e la virtù*, in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 119-133.

114 Cfr. J. Wetzel, *Augustine: a guide for the perplexed*, Wetzel, New York 2010, p. 44 e sgg.; M. Koßler, *„Eine höchst überraschende Übereinstimmung" – Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer*, in N. Fischer (hrsg. von), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 111-125.

115 A. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., Bd. III: *Berliner Manuskripte* (nel seguito cit. come HN III), München 1985, Quartant [64], pp. 213-214; trad. it. in A. Schopenhauer, *Scritti postumi* vol. 3, *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2004, p. 284.

116 *Ibid*.

[*blinder Drang*]», un «agognamento privo di conoscenza [*erkenntnißloses Streben*]».[117] Per queste ragioni, la filosofia matura di Schopenhauer è stata considerata, in antitesi all'antico «intellettualismo etico», come una forma di «volontarismo».[118] Vedremo in che modo e entro quali limiti deve essere inteso tale volontarismo (cfr. *infra*, XI, 13; XII, 7-8).

Già nei manoscritti del 1808-09, comunque, la volontà umana, in quanto può essere in generale determinata sia al male che al bene, deve necessariamente essere intesa come θέλημα, non come βούλησις. Questa specifica comprensione del *Wille*, conforme certamente più alla tradizione giudaico-cristiana che alla prospettiva della filosofia greca antica, è ciò che potremmo chiamare la "precomprensione" schopenhaueriana della volontà. Essa, come si avrà modo di vedere, e come già risulta confermato dall'annotazione del 1825 appena citata, verrà sostanzialmente mantenuta da Schopenhauer, pur conoscendo delle elaborazioni teoriche notevoli, di cui ci occuperemo nei prossimi capitoli.

117 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 27, I 178, p. 315. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer*, Brockhaus, Leipzig 1819 (d'ora in poi citato come WWV 1819), p. 217. Ristampa anastatica in: A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Facksimiledruck der ersten Auflage von 1819 [1818]*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1987. Per le citazioni è stata qui comunque utilizzata l'edizione originale, non il facsimile.

118 Cfr. R. J. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., pp. 38-52.

II.
LA FREQUENZA DEI CORSI DI G.E. SCHULZE E LA LETTURA DI PLATONE, SCHELLING E KANT

1. *Introduzione*

Nell'ottobre 1809 Schopenhauer si era immatricolato alla facoltà di medicina dell'Università di Gottinga, molto rinomata per i suoi studi scientifici. Qui ebbe modo di frequentare, tra l'altro, le lezioni di storia naturale e mineralogia del famoso Johann Friedrich Blumenbach[1] e le lezioni di etnografia di Arnold Hermann Ludwig Heeren, una parte delle quali era dedicata alla religione e alla cultura indiane.[2] I frammenti nn. 13 e 14, analizzati nel precedente capitolo, furono scritti in questo primo anno di università, ed è possibile che la menzione della scienza, accanto all'arte, come custode dell'«eterna verità» (frammento 14), sia dovuta all'entusiasmo del giovane studente per il corso di studi appena intrapreso.

A partire dall'estate del 1810, Schopenhauer prese in prestito dalla biblioteca dell'università gli scritti di Schelling *Sull'anima del mondo* e *Idee per una filosofia della natura*, nonché i dialoghi di Platone, sia nella allora nuovissima traduzione di Schleiermacher che nella tradizionale edizione bipontina.[3] La scelta di queste letture deve essere stata motivata

---

1 Cfr. J. Stollberg und W. Böker (hrsg. von), *„ ... die Kunst zu sehn". Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*. Mit einer Einführung von Marco Segala, Universitätsverlag Göttingen 2013. Sulla complessiva formazione scientifica di Schopenhauer, cfr. M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2008, p. 200 e sgg.

2 Alcune pagine degli appunti di Schopenhauer relativi a questo corso sono trascritti e analizzati in U. App, *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Sudostasien vom Sommersemester 1811*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 84, 2003, pp. 13-19. Sulla questione del rapporto tra la genesi della filosofia di Schopenhauer e i testi sacri dell'India, cfr. *infra*, XI.

3 Platonis philosophi quae exstant Graece ed editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione. Praemittitur L. III Laertii de vita et

da una volontà di comprensione più ampia, e cioè non solo scientifica, ma anche filosofica, dei fenomeni naturali.

Una qualche conoscenza della letteratura filosofica è riscontrabile, come si è visto, già in alcuni frammenti degli anni 1808/1809 (cfr. *supra*, I, 5 e 7). Ora, però, con la lettura di Schelling e Platone, l'interesse del giovane Arthur per la filosofia si acuisce: proprio in questo periodo egli comincia a maturare la decisione di interrompere gli studi di medicina per iscriversi alla facoltà di Filosofia. Nel semestre invernale 1810-1811 frequenta i corsi di Metafisica e di Psicologia di Gottlob Ernst Schulze, l'autore che diciotto anni prima, con il famoso *Enesidemo*,[4] aveva gettato un tale scompiglio tra i sostenitori di Kant, da muovere il giovane Fichte a elaborare una nuova versione della filosofia trascendentale: la Dottrina della scienza.[5] Schopenhauer dovette essere molto positivamente impressionato da Schulze: nel semestre estivo 1811 frequentò anche le sue lezioni di Logica.[6]

A questo fine e potente critico della filosofia kantiana, capace di una chiarezza e di un'efficacia espositiva straordinarie, Schopenhauer ascriverà, come già si è detto, il merito di averlo «destato alla filosofia».[7] È opportuno pertanto verificare quale definizione di «filosofia» Schulze proponesse a lezione.

---

dogmatibus Platonis cum notitia literaria. Accedit varietas lectionis, Stud. Soc. Bip. Biponti, ex Typographia Societatis, I-XII, 1781-1787. Sui libri presi in prestito dalla biblioteca dell'Università di Gottinga, cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. XVI, cit., pp. 105-106.

4 Cfr. G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792 (senza luogo); trad. it.: G. E. Schulze, *Enesidemo, o dei fondamenti della filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena. Con una difesa dello scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari 1971.

5 Cfr. J. G. Fichte, *Zur Rezension Aenesidemus*, in *Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, H. Jacob, E. Fuchs, P. K. Schneider und G. Zöller, Frommann-Holzbog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ss., vol. II, 2, p. 295.

6 Cfr. M. d'Alfonso, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Ergon Verlag, Würzburg 2008, p. 11.

7 Cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. XV, cit., pp. 260-261.

2. *Schulze: la tensione umana verso l'Assoluto e l'Eterno. Filosofia e metafisica*

Nell' «Introduzione» al corso di Metafisica, intitolata «Della filosofia in generale e dello scopo peculiare della metafisica», Schulze afferma che ogni arte e ogni scienza nascono da particolari «predisposizioni» e «bisogni [*Bedürfnisse*]» dell'uomo.[8] Questo vale anche per la filosofia: essa si origina dall'«insoddisfazione dello spirito umano» nei confronti delle conoscenze empiriche e dal conseguente tentativo di raggiungere, mediante la «speculazione», una conoscenza più completa e profonda del mondo.[9] Quest'ultimo costituisce quindi, per il filosofo, «un problema che necessita di una soluzione»; tuttavia, sostiene Schulze, tutti i filosofi hanno fallito nella ricerca di essa.[10]

> Procedere dal terreno all'ultraterreno, da ciò che secondo l'esistenza è caduco e condizionato all'eterno e all'incondizionato, e precisamente secondo principi chiari e sicuri: questa è l'originaria e peculiare tendenza della metafisica. Infatti la nostra ragione, nella sua indagine sui fondamenti dell'essere, non trova appagamento finché non giunge all'incondizionato, che non si trova né nel mondo interno, né in quello esterno.[11]

In queste parole (le quali, riguardo all'«insoddisfazione» della ragione umana nella conoscenza del condizionato, sembrano rievocare l'«Introduzione» alla «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura*[12]), Schopenhauer poté certamente sentir risuonare la sua antica aspirazione (*Sehnsucht*) verso l'Eterno, «che spezza il cuore» (frammento n. 2), ovvero il suo rifiuto per «la vita effimera»[13] e il desiderio di un «sapere dell'eterna verità», che solo può salvare l'uomo dall'«orrore» per la precarietà dell'esistenza (frammento n. 13). È cioè possibile che Schopenhauer, sentendo e trascrivendo la lezione di Schulze, abbia identificato il proprio appassionato anelito all'Eterno con la particolare «predisposizione» dello spirito umano dalla quale, secondo Schulze, ha origine la filosofia.

---

8 M. V. d'Alfonso, hrsg. von, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, p. 47.
9 *Ivi*, p. 47.
10 *Ivi*, pp. 48-49; cfr. anche p. 113.
11 *Ivi*, pp. 50-51.
12 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 349, p. 527 e sgg.
13 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 1.

Tuttavia per il giovane Arthur, a differenza che per lo scettico Schulze, il sovrasensibile può essere conosciuto, e precisamente nell'«interiorità» (frammento n. 12 [3]). In effetti, proprio riferendosi al passo della lezione appena citato, Schopenhauer obietta che l'incondizionato (nei termini neotestamentari della «pace di Dio, che supera ogni intelligenza») è dato nel mondo interno.[14] Ma questa osservazione non contiene nulla di nuovo rispetto alle annotazioni degli anni 1808/09 (se non la citazione dalla *Lettera ai Filippesi*): è perciò indifferente stabilire se la sua stesura sia contemporanea, o piuttosto (come la calligrafia sembra suggerire) di poco successiva alla trascrizione della lezione.[15] Da un passo del corso di Psicologia, Schopenhauer crede ancora di poter dedurre che Schulze non ha affatto compreso il senso del discorso sul divino, che Platone conduce nel *Filebo*.[16] Anche solo da queste due glosse si può verificare come Schopenhauer sia estraneo sin dall'inizio alla radicalità dello scetticismo di Schulze. Citando il *Faust* di Goethe, egli annota nella prima pagina di questi appunti (quasi a chiosarne l'intero contenuto): «Il dubbio [*Zweifel*] va col diavolo [*Teufel*]».[17]

Mosso (anche) da questa tensione verso il sovrasensibile e il divino, nella seconda metà del 1810 Schopenhauer si dedica con passione e impegno alla lettura delle opere di Platone e Schelling. Il nome del primo di questi due filosofi dà il titolo a un frammento dei manoscritti che è necessario ora analizzare e che appare come il risultato del combinarsi, nel giovane studente di medicina, di interessi filosofici e naturalistici.

3. *«Su Platone»: la differenza tra idea e concetto generale. Le idee «delle forme della natura»*

Nel frammento n. 15, intitolato «Su Platone» (ottobre 1810), Schopenhauer affronta per la prima volta, in modo esplicito e programmati-

14 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 51. La citazione di Paolo è tratta dalla *Lettera ai Filippesi*, 4, 7. Sulla prima pagina degli appunti del corso di Metafisica, Schopenhauer annota: «Il testo che segue sono dettati di Schulze; ciò che è tra parentesi, egli lo ha detto ma non dettato; ciò che è intitolato con "Ego" sono mie osservazioni» (*ivi*, p. 45). Questa indicazione non viene tuttavia sempre rispettata (cfr. p.e. *ivi*, p. 47).

15 Cfr. N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., p. 84, n. 22.

16 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 152.

17 *Ivi*, p. 45. La citazione proviene da *Faust* I, 4361 (trad. it. in J. W. Goethe, *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 377).

co, il tema dell'idea platonica. La ricchezza e la varietà delle questioni affrontate in questo frammento rende opportuno, per ragioni di ordine espositivo, suddividere l'analisi del suo contenuto nel presente paragrafo e nel successivo.

In primo luogo, Schopenhauer pone il problema della «differenza, che molti hanno negato», e che egli invece accetta e vuole determinare, «tra l'idea platonica e il concetto generale astratto»:

> […] Noi possiamo astrarre concetti generali dalle cose che hanno la loro esistenza solo nella relazione e da artefatti, ossia da cose il cui concetto scaturisce in origine dall'intelletto umano, così che quest'ultimo coglie di nuovo in esse la sua creazione mettendo insieme ciò che in una cosa è essenziale a uno scopo e astraendolo da ciò che è contingente in tutte le cose di questa specie. Ma, oltre a quelle che stanno in lui senza alcun oggetto sensibile, esso ha idee solo delle forme della natura. Certo, fa anche astrazione dall'inessenziale e ricognizione dell'essenziale formandosi le idee di oggetti naturali: ma la differenza è che queste idee, anche se incomparabilmente più perfette e solo come parti di un'idea più grande, devono aver avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie, e in questo modo la divinità comunica all'uomo la sua idea tramite l'organo della natura, che va vista come suo linguaggio.[18]

Per intendere adeguatamente questo passo, è necessario rendere il suo contenuto in una forma più sistematica rispetto a quella adottata da Schopenhauer stesso.

Innanzitutto, secondo il testo, l'intelletto si forma il concetto generale «mettendo insieme [*indem er… zusammenstellt*] ciò che in una cosa è essenziale a uno scopo e astraendolo [*abstrahirt*] da ciò che è contingente in tutte le cose di questa specie». L'uomo, però, «fa anche astrazione [*Abstraktion*] dall'inessenziale e ricognizione [*Zusammenstellung*] dell'essenziale [*des Wesentlichen*] formandosi [*bei Bildung*] le idee di oggetti naturali».

La traduzione italiana citata, rendendo *zusammenstellen* con «mettere insieme» e *Zusammenstellung* con «ricognizione», non restituisce, del testo tedesco, la derivazione del sostantivo dal verbo, e quindi nemmeno la loro perfetta identità di significato, che è essenziale ai fini della comprensione di ciò che intende Schopenhauer. In tedesco, infatti, è immediatamente visibile che tanto le idee *di oggetti naturali* quanto i concetti hanno come loro contenuto l' "essenza" di cose o di oggetti dell'esperienza, e sono, in questo, il prodotto di un'attività di «astrazione [*Abstraktion*]» e

18 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, pp. 14-15.

composizione (*Zusammenstellung*) da parte dell'uomo. È proprio rispetto a questa duplice comunanza che si pone il problema della *differenza* tra idea e concetto generale. Tale differenza viene determinata da Schopenhauer in relazione all'origine e al contenuto dei due termini.

Quanto all'*origine*, tutte le idee «devono avere avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie»; al contrario, il «concetto scaturisce [*stammt*] in origine dall'intelletto umano». Quanto al *contenuto*, l'uomo può avere idee o «delle forme della natura» (sono le idee che l'uomo «si forma»), o di ciò che non corrisponde ad alcun «oggetto sensibile»; concetti, invece, o di cose artificiali (*Artefakten*), la cui origine è l'intelletto umano, o di cose «che hanno lo loro esistenza solo [*bloss*] nella relazione», cioè di rapporti tra cose (dove la posizione di questi rapporti è di nuovo opera dell'intelletto umano).

Schopenhauer sembra quindi presupporre che in Dio e nell'uomo, rispettivamente, l'idea e il concetto *precedano*, come "progetto", la "creazione" o realizzazione del loro contenuto (le idee «devono aver avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie [*bei der Schöpfung der Gattung*]»; l'intelletto umano, formandosi il concetto di un oggetto artificiale, «coglie *di nuovo* [corsivo mio] in esso la sua creazione [*Geschöpf*]», o meglio, per fedeltà maggiore al testo tedesco, la sua «creatura»). Per questo ciò che è creato da Dio è contenuto delle «idee», mentre ciò che è creato dall'uomo è contenuto dei «concetti».

Nel testo, tuttavia, non sembra valere una perfetta analogia tra uomo e Dio, ossia una perfetta uguaglianza del rapporto tra l'intelletto umano e il concetto con il rapporto tra l'intelletto divino e l'idea: Schopenhauer scrive che il concetto è un prodotto («creatura») dell'intelletto umano, ma non che l'idea è, allo stesso modo, un prodotto o una creazione di Dio o dell'intelletto divino. Questo accade perché Schopenhauer presuppone (platonicamente) l'eternità, ossia il non essere generato, dell'idea.

Ora, l'affermazione secondo cui le idee risiedono nella divinità fin dall'inizio della creazione *non contraddice* l'affermazione secondo cui esse sono, al pari dei concetti, un prodotto dell'attività astrattiva e compositiva dell'uomo (sì che esse sopraggiungono solo *successivamente* alla creazione). Le idee di oggetti naturali che l'uomo «si forma», infatti, *non sono le stesse idee* che hanno «avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie»: queste ultime sono «incomparabilmente più perfette» delle prime e «parti di un'idea più grande» (ossia sono parti della totalità del progetto creativo, che l'uomo, secondo Schopenhauer, evidentemente non può conoscere). Dio comunica all'uomo le idee degli oggetti naturali non direttamente, ma «tramite l'organo della natura», sulla quale l'uomo esercita la propria facoltà di

astrazione e di composizione. Questa mediazione fa sì che la conoscenza umana di tali idee sia di necessità imperfetta o «appannata».

Il discorso condotto finora comporta ancora una terza differenza tra idee e concetti, che nel testo rimane implicita: i secondi esistono solo per e nell'intelletto umano, le prime, invece, anche in Dio. Le idee hanno cioè *una verità e un'esistenza assolute*, indipendenti dall'uomo.

A questo proposito si può rilevare, anche, che l'«essenziale» che l'uomo «mette insieme» nel concetto è tale, secondo Schopenhauer, «in relazione a uno scopo [*zu einem Behuf*]» pratico. Il contenuto dei concetti, che è costituito dalle cose artificiali, è infatti funzionale ai bisogni e ai desideri dell'uomo. Tale limitazione («in relazione a uno scopo») non viene attribuita all'«essenziale» che costituisce il contenuto delle idee. Anche in relazione a questo punto, quindi, è possibile rilevare la terza differenza appena menzionata: l'idea, al contrario del concetto, esprime l'essenza assoluta, cioè vera assolutamente (e non soltanto in relazione all'uomo e ai suoi scopi), del suo oggetto.

Riguardo quest'ultimo punto è stato ipotizzato fondatamente il condizionamento di Schelling, in particolare degli *Aforismi di introduzione alla filosofia della natura*.[19] Ma anche Schulze – esponendo peraltro il *Bruno* di Schelling – aveva ricordato che «gli antichi» denominavano «idea» l'«essenza delle cose» singole, in quanto «risolta in Dio [*in Gott aufgelöste*]».[20] L'idea, cioè, «non è il concetto generale o la specie, bensì il particolare, in quanto costituisce un'eterna verità in Dio. Considerare le cose secondo le idee significa quindi considerarle […] nel modo in cui esse sono in Dio, in se stesse, senza alcuna relazione l'una con l'altra, ovvero secondo la loro vita eterna».[21]

In commento al *Bruno* di Schelling – nel quale si dice che i «concetti eterni [*ewige Begriffe*]» delle cose, presenti nell'intelletto divino, esprimono la vera natura di queste ultime al di là delle loro accidentali vicende temporali[22] – Schopenhauer scrive: « "concetti eterni" sono […] impossibili, si danno concetti solo nella finitezza. Ciò che sta a fondamento di tutti i concetti originari [*Urbegriffe*], ovvero di tutte le immagini originarie [*Urbilder*] (poiché sono la stessa cosa), è l'eternamente Bello e Vero, l'Idea

19 Cfr. Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, cit., p. 117.

20 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 105.

21 *Ibid*.

22 F. W. J. Schelling, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, a cura di C. Tatasciore, Edizioni Scientifiche Italiane, Città di Castello 2000, p. 12.

divina [*die göttliche Idee*]; ma quest'ultima è espressa da ogni concetto originario, ovvero da ogni immagine originaria, solo unilateralmente, cioè in modo imperfetto; proprio come ogni singola cosa esprime a sua volta il concetto originario in modo solo imperfetto».[23] Qui Schopenhauer sembra intendere i vari «concetti originari» delle cose come una sorta di termine medio tra l'*unica*, "sovraessenziale" «Idea divina» – che coincide con il Bello e il Vero e in sé – e le singole cose finite.

Ora, è abbastanza sorprendente che Schopenhauer qui non nomini affatto il male nel mondo (ammesso apertamente nel frammento n. 12[6]), e quindi nemmeno il Male metafisico, ossia l'Idea del Male (menzionata nel frammento 12 [7]; cfr. *supra*, I, 7). Le idee presenti in Dio, da cui sono scaturite le cose finite, sono «perfette». Tuttavia, posto che ogni cosa esistente nel mondo sia stata creata a partire da un idea presente in Dio, e posto che (anche) il male esista – come è riconosciuto esplicitamente nel frammento n. 12[6] –, allora anche l'Idea del Male deve avere «avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie». In questo modo (presupponendo la coerenza del discorso di Schopenhauer), verrebbe messo in discussione, *ancora*, che il Dio "buono" – nel quale hanno «sede» le idee "buone" – sia onnipotente, ovvero che sia l'unico Creatore: Egli condividerebbe piuttosto la «signoria» sul mondo con la «potenza» che, avendo in sé l'Idea del Male, ha utilizzato quest'ultima come modello creativo.

4. *«Su Platone»: «le idee che stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi»*

Oltre alle idee di oggetti naturali, esiste secondo Schopenhauer un secondo tipo di idee:

> Ma le idee che stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi ce le ha comunicate Dio in modo per così dire immediato e senza il tramite del linguaggio della natura […]. Ma poiché siamo così prigionieri nel mondo dei sensi, che quello che in esso è espresso ci sembra, perlomeno nella maggior parte dei momenti della nostra vita, più manifesto delle idee insite in noi [*ihwohnenden Ideen*]; poiché inoltre possiamo comunicarci a vicenda solo oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni, noi tentiamo, imitando la divinità, di esprimere anche le idee che sono in noi con il linguaggio della natura: ma dal momento che ci fa difetto la forza creativa, non possiamo creare

23 A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., Band II: *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)* (d'ora in poi cit. come HN II), p. 304.

> nuovi oggetti che corrispondano del tutto alle idee interiori [*den innern Ideen*], cerchiamo perciò di farlo mettendo insieme [*durch die Zusammenstellung*] gli oggetti della natura già disponibili. Questi tentativi necessariamente imperfetti sono la filosofia, la poesia e le arti.[24]

L'uomo trova nella propria coscienza idee che non corrispondono ad alcun «oggetto nel mondo dei sensi». Tali idee non possono essere un prodotto dell'uomo, cioè non possono essere state formate per procedimento astrattivo e compositivo, essendo l'esperienza (il mondo dei sensi) il punto di partenza di ogni simile formazione (*Bildung*). Nel caso di questo secondo tipo di idee, dunque, la duplice comunanza con i concetti, elencata prima in relazione alle idee di oggetti della natura, non vale, sì che per Schopenhauer non si pone nemmeno il problema della differenza tra i due termini.

Le idee alle quali non corrisponde alcun oggetto dei sensi sono «interiori», nel senso che la loro conoscenza non deriva dall'esperienza esterna ma, per così dire, "dall'interno": esse vengono comunicate da Dio «in modo immediato [*unmittelbar*]» e «senza il tramite del linguaggio della natura». In quanto oggetto di una conoscenza (comunicazione) immediata, tali idee sono «più manifeste [*offenbarer*]» delle altre, che corrispondono agli oggetti dei sensi e sorgono per astrazione e composizione. «Noi», scrive Schopenhauer, consideriamo al contrario le seconde «più manifeste» delle prime, ma questo accade solo a causa del nostro essere quasi sempre «prigionieri [*befangen*] del mondo dei sensi». Nel testo non è determinato l'oggetto o il *contenuto* di questo secondo tipo di idee, il quale però è certamente qualcosa di *sovrasensibile*, visto che ad esse non corrisponde alcun «oggetto nel mondo dei sensi».

Per l'uomo, dunque, ciò che è sovrasensibile è in verità più manifesto di ciò che è sensibile. Il sovrasensibile è oggetto delle «idee interiori», dunque si rivela nell'interiorità (come nel frammento 12 [3]), ed è oggetto della poesia (come nel frammento 12 [7]), dell'arte (implicito del frammento 14) e della filosofia. Con queste attività, l'uomo cerca di esprimere o raffigurare, attraverso oggetti dei sensi, le idee interiori, e in questo modo *completa* il processo creativo di Dio, perché porta a manifestazione le idee dell'Intelletto divino che altrimenti non avrebbero alcun corrispettivo nel mondo dei sensi (nella natura).

In generale, si può rilevare che Schopenhauer elabora qui una teoria delle idee nella quale convivono, in relazione alla gnoseologia, una componente

24 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, pp. 15-16.

empirista[25] (lo spirito umano «si forma» per «astrazione» gli universali a partire dall'esperienza: ciò vale a riguardo dei concetti e delle idee di oggetti naturali) e una componente platonica[26] o innatista (riguardo alle idee che non hanno alcuna corrispondenza nel mondo sensibile). L'ontologia sembra invece di tipo agostiniano: che le idee abbiano avuto «sede *nella divinità* [corsivo mio] quando è stata *creata* [corsivo mio] la specie» significa che esse, come scrive Agostino, sono le forme *quae in divina intelligentia continentur*,[27] usate da Dio come modelli per la creazione delle cose finite.[28]

5. *L'arte e la filosofia come «espressione» del sovrasensibile mediante oggetti dei sensi. Il fondamento della predilezione metafisica per la musica*

Nel saggio *Di due meravigliose lingue e della loro forza misteriosa* (*Von zwei wunderbaren Sprachen und deren geheimnisvoller Kraft*), contenuto nel volume *Sfoghi del cuore di un monaco innamorato dell'arte*, Wackenroder scriveva:

> La lingua delle parole è un gran dono del cielo, e un beneficio eterno concesse a noi il creatore quando disciolse la lingua al primo uomo, affinché potesse chiamare per nome tutte le cose che l'altissimo gli aveva posto intorno […]. Soltanto l'invisibile, che aleggia sopra di noi, le parole non son capaci di tirarlo giù, nell'animo nostro. […]

25 Cfr. p. e. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II libro, cap. 11, § 9, a. c di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971, p. 195 e sgg.

26 Cfr. Platone, *Fedone* 74c e sgg. (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 84 e sgg.).

27 Cfr. Agostino, *De diversis questionibus octoginta tribus*, XLVI, in Id., *Ottantatrè questioni diverse. Le diverse questioni a Simpliciano, Le otto questioni di Dulcizio, Manuale sulla fede, speranza e carita, Il potere divinatorio dei demoni, La fede e le opere*, a cura di L. Alici, G. Ceriotti, F. Monteverde, A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 1995 (vol. 6.2 delll'*Opera Omnia di Sant'Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 1965ss.), p. 43.

28 In base a queste considerazioni, acquista senso concreto l'ipotesi che Schopenhauer abbia redatto il frammento n. 15 anche sotto l'influsso della monumentale opera di J. J. Brucker, *Historia philosophica doctrinae de ideis*, Dav. Raym Mertz et I. Iac. Mayer, Augusta 1723 (cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 111). Quest'ultima, infatti, ricostruiva la storia del termine «idea» fino al dibattito più recente (Locke e Leibniz). Sull'«eclettismo» della storiografia filosofica del Settecento e su Brucker, cfr. F. Bottin, G. Longo, G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, La Scuola, Brescia 1979, pp. 329-551.

> Ma io conosco due lingue meravigliose, con le quali il Creatore ha dato all'uomo di afferrare e comprendere in tutta la loro potenza le cose celesti […]. Intendo dire: la natura e l'arte. […]
>
> L'arte è una lingua [*Sprache*] di tutt'altra specie della natura […]. L'arte parla attraverso figure umane e si serve di una scrittura di geroglifici, i cui segni noi conosciamo e comprendiamo secondo l'apparenza esterna. Ma essa fonde ciò che è spirituale e soprasensibile in forme sensibili […]. L'arte, la quale, per mezzo di ingegnose combinazioni [*Zusammensetzungen*] di terra colorata con qualche cosa di umido, riproduce in uno stretto e limitato spazio la figura umana sforzandosi verso la perfezione interna (una specie di creazione, come a esseri mortali è concesso di produrre), l'arte, dicevo, apre i tesori del petto umano, indirizza il nostro sguardo nell'intimo di noi e ci rappresenta l'invisibile (intendo tutto ciò che è nobile e grande e divino) sotto figura umana.[29]

Wackenroder raccoglie qui alcune suggestioni di Hamann, il quale, rifacendosi alla tradizione cabbalistica, aveva inteso la realtà come il «linguaggio» con cui Dio parla, ovvero si rivela, all'uomo.[30] Anche secondo il giovane Schopenhauer «la divinità comunica all'uomo la sua idea tramite l'organo della natura, che va vista come suo linguaggio [*Sprache*]».[31] La natura è infatti l'espressione delle idee presenti in Dio.

Ora, per Wackenroder la lingua della parole non è capace di dire l'invisibile: esistono dei contenuti ineffabili, che riguardano le «cose celesti» (*arcana verba, quae non licet homini loqui*[32]). Tali contenuti, tuttavia, possono essere espressi in quei particolarissimi "linguaggi" che sono la natura e l'arte. Quest'ultima, a differenza della natura, è opera dell'uomo: essa «fonde ciò che è spirituale e soprasensibile in forme sensibili», usando queste ultime come «geroglifici», ed è perciò «una specie di creazione, come a esseri mortali è concesso di produrre [*eine Art von Schöpfung, wie sie sterblichen Wesen hervorzubringen vergönnt ward*]». Dal punto di vista materiale, infatti, l'opera d'arte non è che un'ingegnosa *Zusammensetzung* di «terra colorata con qualche cosa di umido».

---

29 W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., pp. 53-55.

30 Cfr. J. G. Hamann, *Aesthetica in nuce. Una rapsodia in prosa cabbalistica*, in Id., *Scritti sul linguaggio 1760-1773*, a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 113-136. La prima edizione di questo scritto apparve anonima a Königsberg nel 1762 nella raccolta *Kreuzzüge der Philologen* (pp. 159-220). Cfr. anche l'Introduzione di B. Tecchi a W. H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., pp. XVIII-XIX, e la voce «Hamann» in *Neues Literatur Lexikon*, Kindler Verlag, München 1988, vol. 7, p. 202.

31 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, p. 15.

32 Cfr. Cor, II, 12, 4.

Allo stesso modo, secondo Schopenhauer, nell'arte (oltre che nella poesia e nella filosofia) l'essere umano cerca di «esprimere» (*ausdrücken*) le idee che stanno in lui «senza avere un oggetto nel mondo dei sensi» (il cui contenuto è cioè qualcosa di sovrasensibile). Tuttavia l'uomo non possiede la stessa «forza creativa [*Schöpfungskraft*]» della divinità, perciò può realizzare questa espressione solo attraverso la *Zusammenstellung* di «oggetti della natura già disponibili», ossia già esistenti.[33]

Sia per Wackenroder che per Schopenhauer, dunque, Dio sta alla natura come l'uomo sta all'arte: entrambi – il primo creando, il secondo solo "componendo" – esprimono in esse il sovrasensibile attraverso oggetti dei sensi. Schopenhauer, tuttavia, include in questa analogia (imperfetta) anche la poesia e la filosofia, ossia, a differenza di Wackenroder, non esclude che anche le parole possano esprimere, se pure in ogni caso inadeguatamente (al pari delle arti figurative), il sovrasensibile. Schopenhauer presuppone pertanto che *filosofia e arte abbiano il medesimo contenuto*: *il sovrasensibile*. Si tratta, precisamente, delle idee platoniche (contenute nell'Intelletto divino) che non hanno alcun corrispettivo nella natura, e che sono comunicate all'uomo direttamente da Dio. In questo senso, l'arte e la filosofia completano la natura (intesa come manifestazione o rivelazione delle idee divine).

Indicando nel sovrasensibile il vero e proprio contenuto dell'*arte*, Schopenhauer si dimostra "discepolo" non tanto di Platone (secondo il quale l'arte riproduce o imita gli oggetti sensibili), quanto piuttosto di Plotino.[34] Anche per Schelling l'oggetto dell'arte è costituito dai modelli eterni delle cose.[35]

D'altra parte, la determinazione del sovrasensibile come contenuto della *filosofia* può essere stata condizionata sia dalla lettura di Platone (al quale questo frammento n. 15 è intitolato), sia, in modo non secondario, dall'ascolto dei corsi di Schulze (secondo il quale la filosofia e la metafisica nascono dalla tensione all'Eterno e all'incondizionato).[36] Ma si deve richiamare anche che Schelling, nel suo dialogo *Bruno*, aveva parlato dif-

33 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, p. 15.

34 Cfr. Plotino, Enneade V 8, 1, in Id., *Enneadi*, trad. di R. Radice con Prefazione di G. Reale, Mondadori, Milano 2002, p. 525. Cfr. al riguardo anche le considerazioni di R. J. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 260 e sgg.

35 Cfr. F. W. J. Schelling, *Bruno*, cit., p. 15 e sgg.

36 Cfr. M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., pp. 50-51.

fusamente degli eterni modelli (*ewige Urbilder*) o eterni concetti (*ewige Begriffe*) delle cose finite, secondo i quali la «Natura Creatrice» avrebbe in-formato tutte le specie e tutti gli individui.[37] In questi archetipi metafisici, secondo Schelling, si realizza l'«Unità suprema della Verità e della Bellezza», la quale comporta, necessariamente, la perfetta unità delle loro rispettive discipline, e cioè «della Filosofia e della Poesia».[38]

Nel frammento n. 15 emerge per la prima volta, nei manoscritti, il problema teorico riguardante l'«espressione» di un contenuto sovrasensibile mediante oggetti dei sensi. Infatti, noi possiamo comunicare in generale solo attraverso «oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni». Ciò comporta l'*impossibilità* di rendere adeguatamente un contenuto che trascenda la sensibilità: i tentativi, in cui consistono «la filosofia, la poesia e le arti», di esprimere le idee che non hanno un contenuto sensibile, sono «*necessariamente* [corsivo mio] imperfetti».[39]

Non è infondato supporre che queste considerazioni, concernenti la necessità dell'uso di determinazioni dell'esperienza per esprimere determinazioni metempiriche o sovrasensibili, abbiano contribuito in modo determinante, sia in Wackenroder che in Schopenhauer, a formare la predilezione – metafisica, prima che estetica – per l'arte musicale, intesa come l'espressione più adeguata (o meno inadeguata) del sovrasensibile. La musica, infatti, relativamente agli elementi che la costituiscono (suoni), sembra essere la forma d'arte meno compromessa con gli oggetti materiali dei sensi.

Per tutto questo discorso, comunque, è necessario dire, secondo il giovane Schopenhauer, che Platone cadde in un errore ingenuo pensando di poter «conquistare verità metafisiche […] con numeri e grandezze» (il riferimento è forse al *Timeo*[40]): le verità metafisiche, «proprio perché tali, cioè situate al di fuori dello spazio e del tempo, sono irraggiungibili per qualsiasi considerazione matematica».[41] La relazione, implicita nel testo, tra spazio e tempo, da un lato, e scienze matematiche, dall'altro, sembra presupporre già una qualche conoscenza dell'«Estetica trascendentale» della *Critica della ragion pura*.[42]

37 F. W. J. Schelling, *Bruno*, cit, pp. 11-12.
38 *Ivi*, p. 26.
39 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, p. 16.
40 Cfr. Platone, *Timeo* 29 e – 43 a (cfr. G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., pp. 1362-1367).
41 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, p. 16.
42 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 40 e sgg., p. 121 e sgg.; B 55 e sgg., p. 143 e sgg.

In ogni caso, il problema dell'espressione di contenuti sovrasensibili attraverso oggetti dei sensi diverrà estremamente significativo nel successivo sviluppo del pensiero di Schopenhauer, combinandosi proprio con l'interdizione kantiana di un «uso trascendente» delle determinazioni dell'esperienza.

6. *La rivoluzione copernicana di Kant: la distinzione tra «fenomeno» e «cosa in sé»*

Nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (la prima edizione rimase sconosciuta a Schopenhauer fino al 1826: cfr. *infra*, IX, 2), Kant prende le mosse da un presupposto a suo giudizio incontestabile: la realtà della scienza newtoniana della natura (*Naturwissenschaft*).[43] Se, come crede il *realismo* comune, le nostre rappresentazioni si adeguassero semplicemente, di volta in volta e in modo puramente passivo, agli oggetti dell'esperienza, allora di questi ultimi sarebbe del tutto impossibile conoscere qualcosa *a priori*, cioè prima dell'esperienza stessa.[44] Ogni conoscenza sicura circa l'esperienza sarebbe enunciabile soltanto *a posteriori*, cioè *successivamente* all'incontro effettivo con l'oggetto. Eppure «*matematica* e *fisica* [Mathematik *und* Physik]», al contrario, sono in grado di «determinare a priori» i loro oggetti: entrambe, infatti, esprimono anticipatamente connessioni necessarie su di essi, formulando *previsioni* efficaci (leggi).[45]

Secondo Kant, la correttezza di tali previsioni indica, al di là di ogni dubbio, che le determinazioni generalissime o *formali* (rispetto all'accidentalità del contenuto) presupposte dalla scienza matematica della natura – come ad esempio «spazio», «tempo», «causa», «sostanza» – hanno un valore "oggettivo": esse, cioè, appartengono non soltanto al modo in cui la scienza parla degli oggetti *dell'esperienza*, ma anche e innanzitutto a questi ultimi *come tali*. Ora il punto è che ogni conoscenza (umana) dell'esperienza avviene proprio secondo le medesime determinazioni o – in senso lato – "categorie" conoscitive presupposte dalla fisica newtoniana. Dunque, in ultima analisi, la realtà della scienza della natura – testimoniata dall'efficacia delle sue previsioni – attesta, per Kant, la validità della nostra naturale o comune conoscenza dell'esperienza (quanto alla sua dimensione puramente formale o categoriale).[46]

43 Cfr. *ivi*, B X e sgg., p. 29 e sgg.
44 Cfr. *ivi*, B XVI, p. 35.
45 *Ivi*, B X, p. 29.
46 Cfr. *ivi*, B 116 e sgg., p. 221 e sgg.

Per provare a rendere ragione di tutto questo, Kant avanza una proposta teorica rivoluzionaria, destinata a segnare un punto di non ritorno per la storia della filosofia occidentale: ovvero, di *invertire* la gnoseologia realistica del senso comune, ipotizzando che non sia la nostra «conoscenza» a orientarsi (*sich… richten*) secondo gli «oggetti [*Gegenständen*]», ma, piuttosto, questi ultimi a orientarsi secondo la nostra conoscenza (*nach unserem Erkenntnis*).[47] È cioè possibile, per Kant, che non sia l'oggetto a determinare il conoscere, ma al contrario il conoscere a determinare (quanto alla forma) l'oggetto. La verità di questa «ipotesi [*Hypothese*]»[48] comporterebbe che noi, «riguardo alle cose [,] conosciamo *a priori*» appunto «ciò che noi stessi poniamo [*legen*] in esse».[49]

Semplificando, e usando una terminologia meno rigorosa, si può sintetizzare il complesso ragionamento di Kant nel modo seguente. La realtà della scienza matematica della natura – il suo essere in atto «scienza», o conoscenza esatta – significa la *corrispondenza* tra la forma determinata di "pensiero" o conoscenza, in cui essa consiste, e ogni "essere" dell'esperienza in generale – anche quello non ancora esperito. La *necessità* di questa corrispondenza (l'impossibilità che essa venga smentita) può essere affermata solo ammettendo che non sia "l'essere", presentandosi in forme sempre imprevedibili, a determinare, ogni volta in modo altrettanto imprevedibile, il "pensiero" dell'essere, ma *all'inverso* il "pensiero" – nella forma presupposta dalla scienza – a determinare o strutturare ogni "essere" in generale.

Questo sorprendente ribaltamento di rapporto tra oggetto (conosciuto) e conoscenza (dell'oggetto), ovvero tra soggetto e oggetto della conoscenza, è paragonato da Kant alla rivoluzione astronomica di Copernico, il quale, per

47 Cfr. *ivi*, B XVI, p. 35.

48 Cfr. *ivi*, B XXII, p. 41 (nota a piè di pagina): « […] le leggi centrali del movimento dei corpi celesti procurarono una certezza assoluta a ciò che *Copernico* all'inizio aveva assunto solo come ipotesi, e dimostrarono al tempo stesso la forza invisibile (quella dell'attrazione *newtoniana*) che tiene unito il sistema del mondo, la quale sarebbe rimasta per sempre nascosta se Copernico non avesse osato cercare – contro quello che gli attestavano i sensi, e tuttavia secondo verità – i movimenti osservati non negli oggetti del cielo, bensi nel loro spettatore. Analogamente a quest'ipotesi, anche la trasformazione del modo di pensare esposta nella Critica, in questa Prefazione viene presentata semplicemente come un'ipotesi [*Hypothese*], al solo fine di evidenziare i primi tentativi – sempre ipotetici – di una tale trasformazione, sebbene poi, nel corso della trattazione, essa verrà dimostrata non più ipoteticamente, ma apoditticamente, in base alla natura delle nostre rappresentazioni di spazio e tempo e ai concetti elementari dell'intelletto».

49 *Ivi*, B XVIII, p. 37.

cercare di dare una spiegazione dei «movimenti celesti», aveva provato a ribaltare il rapporto tra la Terra (sede dello spettatore) e il Sole (spettacolo).[50] In questa fortunata metafora, il dato di cui Copernico voleva rendere conto (i moti dei corpi celesti) corrisponde in Kant alla realtà della scienza della natura, ovvero, in generale, alla possibilità di conoscenze *a priori* sull'esperienza; e la teoria che secondo Copernico, non consentendo una spiegazione soddisfacente del dato considerato, può e deve essere capovolta (il geocentrismo), corrisponde in Kant al realismo ingenuo del senso comune.

Kant avverte che, conseguentemente a questa sua "rivoluzionaria" proposta, è necessario assumere la parola «oggetto [*Objekt*]» in un *duplice significato*», cioè come «fenomeno» (*Erscheinung*, «ciò che appare») e «cosa in sé [*Ding an sich*]».[51] Il primo termine denota il contenuto *intersoggettivo* dell'esperienza (possibile), come appunto regolato o "strutturato" secondo la nostra facoltà conoscitiva (quest'ultima è infatti, per Kant, identica in tutti gli esseri razionali). Il secondo termine denota invece ciò che sussiste "precedentemente" e, in generale, al di fuori e indipendentemente da ogni conoscere.[52] La «cosa in sé», "affettando"[53] gli organi dei sensi, fornirebbe la «materia» dell'esperienza, dando così avvio al processo (conoscitivo) di "strutturazione" e "informazione" di questa «materia», dal quale risulterebbe infine l'oggetto come «fenomeno».[54]

Secondo questa prospettiva, dunque, la cosa in sé è «ciò che appare» nell'«apparire» (*erscheinen*) del fenomeno (*Erscheinung*), ciò che nel fenomeno si fenomenizza.[55] Posto il concetto di «fenomeno», ovvero il fenomeno *come tale*, la cosa in sé deve quindi essere pensata come necessariamente esistente, pur trovandosi per definizione al di fuori di qualsiasi «esperienza» – ovvero, per Kant, «conoscenza» – possibile; essa è, per l'appunto, «in sé»: irrimediabilmente chiusa e inaccessibile al conoscere (umano).[56]

Portando la metafora di Kant ad un livello leggermente ulteriore rispetto a quello esplicitato da Kant stesso, si può osservare quanto segue. Come

50 *Ibid*.
51 *Ivi*, B XXVII, p. 47.
52 *Ibid*.
53 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Introduzione, traduzione, note e allegati a cura di P. Martinetti, Postfazione e apparati di M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1995, pp. 99 e 147; Id., *Critica della ragion pura*, cit., B 521 e sgg., p. 737 e sgg.
54 Cfr. *ivi*, B 33 e sgg., pp. 113-115.
55 *Ivi*, B XXVII, p. 47; B 305 e sgg., p. 471 e sgg.
56 *Ibid*.

secondo Copernico lo spettatore (dalla Terra) attribuisce al Sole il *proprio movimento*, e tuttavia non può sottrarsi all'apparenza che sia il Sole a muoversi, così per Kant il soggetto empirico attribuisce agli oggetti (in se stessi) determinazioni che invece appartengono soltanto *al suo modo di conoscerli*, e tuttavia non può sottrarsi all'apparenza che siano essi, gli oggetti, a determinare le sue rappresentazioni.[57] Il processo di "strutturazione" o "informazione" della «materia» dell'esperienza avviene infatti, secondo Kant, "alle spalle" del soggetto conoscente empirico, il quale si trova, di fatto, *già* inserito in un mondo regolato o orientato secondo la sua facoltà conoscitiva (appunto, il mondo dell'esperienza).[58] Questo perché il suddetto processo non è da riferire alla particolare soggettività individuale o empirica (che, proprio in quanto tale, è essa stessa un "risultato" di quella strutturazione, ossia «fenomeno»), bensì ad una soggettività più profonda e impersonale, che costituisce la "forma" o struttura "logica" fondamentale di *ogni* soggettività empirica ed è chiamata da Kant «*Io penso*», o «*appercezione originaria*».[59] Di conseguenza, proprio come lo spettatore, dall'interno del proprio sistema di riferimento (la Terra), non può osservarne direttamente il moto di rivoluzione intorno al Sole, così il soggetto conoscente empirico, trovandosi *già* da sempre all'interno dell'esperienza, non può assistere direttamente al processo di costituzione dell'esperienza stessa.

Ora, in questa nuova gnoseologia, le determinazioni formali dell'esperienza, che la scienza della natura presuppone, hanno un carattere puramente "ideale". Esse non esistono che nella nostra conoscenza (collettiva) degli oggetti, ossia sono proprie dell'«oggetto» solo in quanto conosciuto o regolato sulla nostra facoltà conoscitiva (in quanto «fenomeno»), e non anche dell'«oggetto» in se stesso, in quanto esterno e indipendente rispetto al conoscere (in quanto «cosa in sé»). Questa posizione teorica è denominata da Kant «idealismo» «formale» o «trascendentale».[60]

Il primo aggettivo («formale») sta a significare che l' "idealità" degli oggetti dell'esperienza concerne, come si è detto, soltanto la loro «forma», non la loro «materia» (questa risulterebbe infatti dall'azione della «cosa in sé» sui sensi).

Il secondo aggettivo («trascendentale») sta a indicare che l' "idealità" degli oggetti dell'esperienza – il solo essere *soltanto* «fenomeni» – vale

57 Cfr. *ivi*, B XXII, p. 41n.

58 Questo consentirebbe, secondo alcuni critici, di ammettere un riconoscimento implicito della dimensione dell'«inconscio» da parte di Kant. Cfr. P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi (ed. by), *Kant's Philosophy of Uncouncious*, De Gruyter, Berlin-New York 2012.

59 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 131 e sgg., p. 241 e sgg.

60 Cfr. *ivi*, B 519 e sgg., p. 733 e sgg.

esclusivamente dal punto di vista della riflessione critica sul conoscere: solo quest'ultima, infatti, consente la distinzione del doppio significato della parola «oggetto» e quindi l'ammissione di una cosa in sé, come qualcosa di assolutamente contrapposto a «ciò che appare». Dal punto di vista dell'esperienza («nella percezione»), le cose che appaiono (i «fenomeni») rimangono perfettamente «reali [*wirklich*]», cioè esistenti esternamente e indipendentemente dall'autocoscienza individuale (empirica).[61] L'«idealismo trascendentale» di Kant è perciò, al tempo stesso, un «realismo empirico».[62]

La *Critica della ragion pura* rappresenta, innanzitutto, l'articolazione dettagliata di questo complesso impianto teorico (riguardo alle varie fasi di "strutturazione" della «materia» dell'esperienza); in secondo luogo, il tentativo di corroborare o *confermare* il medesimo mediante un decisivo «esperimento» su «concetti».[63] Più precisamente, Kant intende mostrare le conseguenze *risolutive* della sua proposta in merito ai grandissimi problemi della metafisica, concernenti l'«incondizionato» (il cui concetto si articola nei tre termini di «anima», «mondo» come totalità, «Dio»[64]). A differenza dei problemi della scienza della natura, lamenta Kant, i problemi della metafisica risultano ancora privi di una soluzione universalmente riconosciuta.[65] Su quelle tre capitali questioni regna da sempre un terribile «conflitto della ragione con se stessa», che genera il massimo disaccordo tra i filosofi e interdice la costituzione della metafisica come «scienza».[66] Secondo Kant, questo deplorevole «conflitto» cessa di essere «inevitabile» solo se si ammette la sua "rivoluzione copernicana" nella teoria del conoscere e la conseguente distinzione tra «fenomeno» e «cosa in sé».[67] Infatti le *inevitabili* contraddizioni, nelle quali i vari sistemi metafisici sono caduti, deriverebbero in ultima analisi dall'attribuzione all'«incondizionato» di determinazioni *empiriche*, proprie cioè del solo mondo dell'esperienza. L'«incondizionato», invece, sarebbe pensabile «*senza contraddizione*» solo come «cosa in sé», cioè come costitutivamente *al di fuori* di ogni conoscenza (umana) possibile, e quindi come *privo* di tutte quelle determinazioni formali che appartengono solo al nostro modo di conoscere gli oggetti.[68]

---

61 *Ibid*.
62 *Ibid*.
63 Cfr. *ivi*, B XVIII-XIX, p. 38 (nota a piè di pagina).
64 Cfr. *ivi*, B 390 e sgg., p. 577 e sgg.
65 Cfr. *ivi*, B XIV e sgg., p. 33 e sgg.
66 *Ivi*, B XVIII, p. 37 (nota a piè di pagina).
67 *Ibid*.
68 Cfr. *ivi*, B XX, p. 39: «nel caso ammettessimo che la nostra conoscenza di esperienza si regoli sugli oggetti come cose in se stesse, troveremmo che l'incondizionato

Se e nella misura in cui questa tesi verrà dimostrata, l'«esperimento» concettuale dovrà considerarsi riuscito e l'«ipotesi» rivoluzionaria ("copernicana") di Kant «apoditticamente» confermata.

7. *La lettura della* Geschichte der Philosophie *di Tennemann. Kant e Platone, ovvero:* Erscheinung *e* φαινόμενον

Nella stessa lettera in cui loda Schulze come colui che lo ha destato alla filosofia, Schopenhauer aggiunge, come ulteriore motivo di lode, che lo stesso Schulze gli diede il «saggio consiglio» di dedicarsi, «innanzitutto [*fürs Erste*]», «esclusivamente [*ausschließlich*]» allo studio di Platone e Kant, e di non considerare nessun altro filosofo prima di essere penetrato a fondo nel loro pensiero.[69]

Il 16 ottobre 1810 Schopenhauer prese in prestito dalla biblioteca dell'Università di Gottinga i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, un'opera in cui Kant aveva tentato di dare una più agile e sintetica esposizione dei risultati dell'indagine critica.

Nel frammento n. 17 dei manoscritti (ultimi mesi del 1810), forse proprio dopo aver ricevuto il «saggio consiglio» sopra menzionato, Schopenhauer tenta un confronto tra Platone e Kant:

> La critica della ragione pura potrebbe essere definita il suicidio dell'intelletto (in filosofia).
>
> Epicuro è il Kant della filosofia pratica, così come Kant è l'Epicuro di quella speculativa.
>
> L'uso normativo della ragione in Kant è forse uno dei parti più mostruosi dell'intelletto umano.
>
> Il modo migliore per esprimere la manchevolezza [*Mangel*] di Kant è forse dire: non ha conosciuto la contemplazione.

---

non si può *affatto pensare senza contraddizione*; nel caso invece ammettessimo che non è la nostra rappresentazione delle cose – quali ci vengono date – a regolarsi su di esse come cose in se stesse, ma che al contrario sono questi oggetti, così come essi ci appaiono, a regolarsi sul nostro modo di rappresentarli, troveremmo che *la contraddizione viene a cadere*, e che di conseguenza l'incondizionato non lo si deve trovare nelle cose in quanto noi le conosciamo (in quanto ci son date), bensì nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in se stesse: così, dunque, quello che all'inizio avevamo ammesso come un semplice tentativo [la distinzione tra fenomeno e cosa in sé] si mostra nella sua fondatezza». Cfr. a questo proposito il titolo della sezione VI del cap. II: «L'idealismo trascendentale come chiave per la soluzione della dialettica cosmologica» (*ivi*, B 518, p. 733).

69 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261.

> Uno racconta una menzogna; un altro, che sa la verità, dice: si tratta di bugie e inganni, ecco qui la verità. Un terzo, che *non* sa la verità, ma è acuto, mostra in quella menzogna la presenza di contraddizioni e affermazioni impossibili e dice: per questo si tratta di bugie e inganni. La menzogna è la vita; quello dotato di acutezza è soltanto Kant; vi è chi aveva in sé la verità, per es. Platone.[70]

Questo breve testo rivela un passo fatale, compiuto da Schopenhauer, nella sua comprensione del kantismo. Esso condizionerà tutto lo sviluppo successivo del suo pensiero.

La vita (*Leben*) è menzogna (*Lüge*). Ora «*soltanto* [corsivo mio] Kant» ha mostrato l'essere menzogna della menzogna, pur senza conoscere la «verità»; qualcuno, tra cui Platone, invece, ha posseduto in prima persona questa verità. Schopenhauer intende il termine «vita» in un senso molto ampio, come ciò a cui si sono riferiti, nelle loro teorie, sia Kant che Platone. In secondo luogo, Schopenhauer intende anche il termine «verità» in modo molto ampio, anzi univoco: *la verità, che Kant non ha conosciuto, è la stessa verità, che Platone ha conosciuto*. Se si ammette che la «verità» che Kant non ha conosciuto sia la cosa in sé, e che la «verità» che Platone ha conosciuto sia l'idea, allora l'implicito – forse l' "inconscio" – di questo passo è che *l'idea di Platone sia la cosa in sé di Kant*. Nei manoscritti del 1814 Schopenhauer sosterrà esplicitamente tale identità[71] (cfr. *infra*, XI, 9).

Wilhelm Gottlieb Tennemann, nella sua *Storia della filosofia*[72] (di cui Schulze, a lezione, raccomandava caldamente la lettura[73]), aveva usato i termini kantiani di «fenomeno» e «cosa in sé» come categorie universali del pensiero. Il paragrafo centrale della sua esposizione di Platone, contenuta nel secondo volume dell'opera (che Schopenhauer prese in prestito il

---

70 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17, p. 17.

71 Cfr. *ivi*, n. 228, p. 173 e sgg.

72 W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, I-XI, Barth, Leipzig, 1798-1819. Su Tennemann cfr. B. Bianco, M. Longo, G. Micheli, G. Santinello, L. Steindler, *Storia delle storie generali della filosofia. 4. L'età hegeliana. I. La storiografia filosofica tedesca*, Editrice Antenore, Padova 1995, pp. 25-153. Lo stesso Tennemann menzionò *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer nella quarta edizione dei suoi *Grundriße der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Barth, Leipzig 1825, p. 516). Cfr. A. Hübscher, *Schopenhauer in der philosophischen Kritik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 47, 1966, pp. 29-71: 64-65.

73 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 101 (nota).

14 ottobre 1810), si intitola appunto: *Dinge an sich und Erscheinungen*.[74] L'importanza di questa lettura giovanile sembra essere stata poco considerata dalla ricerca schopenhaueriana. Tennemann – come poi Schopenhauer stesso in *Parerga e Paralipomena*[75] – afferma che i filosofi della Scuola Eleatica sono stati i primi a distinguere i «fenomeni» dalle «cose in sé», nei termini, rispettivamente, di φαινόμενα e ὄντα.[76] Tale distinzione, prosegue Tenemman, fu poi portata ad un livello di maggiore coerenza teorica da Platone,[77] che separò rigorosamente i «fenomeni», come ciò che *diviene*, dalle «cose in sé», che *sono* sempre.[78] In Platone la *Erscheinung*, ovvero il φαινόμενον, è la realtà percepibile con i sensi; la «cosa in sé», invece, costituisce «l'oggetto di un concetto della ragione [*Vernunftbegriff*]», un «noumeno», ossia una «idea».[79] (Tennemann rende con «ragione [*Vernunft*]» il termine greco νόησις). Mentre il fenomeno esiste soltanto nello spazio e nel tempo, ed è quindi mutevole e impermanente, la cosa in sé, al contrario, «non è nello spazio, non è composta, né mutevole, né distruttibile».[80]

Secondo Tennemann, Platone considerò le idee come «concetti originari, innati», posti da Dio nella ragione umana:[81] «principi di ogni conoscenza [*Principien aller Erkenntniß*]» delle cose, dal momento che Dio avrebbe dato forma alle cose in conformità ad esse.[82] Le idee platoniche, dunque, sono sia la forma primigenia delle cose, sia la forma apriori della loro conoscenza: «Le cose in sé, ossia le idee divine [*Die Dinge an sich, d. i. die göttlichen Ideen*], costituiscono il mondo intelligibile (νοητος τοπος), l'archetipo del mondo reale».[83] L'identità di «idee» e «cose in sé» viene da Tennemann ripetuta e ribadita più volte.

Ma si fraintenderebbe gravemente il testo, se si pensasse che Tennemann voglia sostenere in prima persona tale identità. Nei paragrafi precedenti del volume, infatti, egli lamenta che Platone mancò di sottoporre a «critica [*Kritik*]» «la facoltà del pensiero [*das Denkvermögen*]» e di «dividere [s*cheiden*], secondo un determinato criterio, le conoscenze empiriche da

74 W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, Leipzig 1799, pp. 363.
75 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo primo, a cura di G. Colli, Milano 1981 (d'ora in poi citato come *Parerga e paralipomena* I), pp. 58-59.
76 W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, pp. 363
77 *Ivi*, pp. 363-364.
78 *Ivi*, pp. 365-366.
79 *Ivi*, p. 366.
80 *Ivi*, p. 369-370.
81 *Ivi*, p. 370.
82 *Ivi*, p. 371.
83 *Ibid*. Tennemann non riporta gli spiriti e gli accenti delle parole greche.

quelle pure».[84] Il suo principale errore fu quello di ritenere che le «idee», ovvero i «concetti della ragione», fossero appunto delle «cose in sé»,[85] e confuse quindi «l'essenza logica [*das logische Wesen*] con l'essenza reale [*Realwesen*]».[86] Tennemann, dunque, interpreta e anzi *giudica* la filosofia di Platone dal punto di vista del criticismo kantiano. Kant stesso aveva scritto, discutendo criticamente proprio la dottrina delle idee di Platone: «non è affatto inusuale nel linguaggio comune, come pure nella letteratura, che – tramite il paragone dei pensieri che un autore esprime circa il suo oggetto – si intenda un autore meglio di quanto egli stesso si sia inteso».[87]

È chiaro allora che, utilizzando i termini «idee» e «cose in sé» come sinonimi, Tennemann non intende affatto riportare la propria posizione, bensì solo *quella di Platone*, dalla quale egli dissente. E tuttavia, il fatto che quest'ultima venga esposta di fatto con una terminologia kantiana (che ovviamente non poteva appartenere a Platone) rende spesso poco chiara la differenza tra il punto di vista dello storico e il punto di vista del filosofo trattato.

Non è dato sapere se Schopenhauer abbia colto sempre e comunque questa differenza; è certamente possibile, però, che egli abbia preso per buona l'equivalenza di «idea» e «cosa in sé». Solo che questa equivalenza, rispetto alla lettera dei testi di Kant, rappresenta un grave equivoco. L'affinità della *Erscheinung* kantiana al φαινόμενον per come inteso da Platone può essere riferita, eventualmente, agli scritti precritici di Kant (in particolare alla dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis formae et principiis*[88]). Ma, se riferita alle opere successive, la posizione di quella duplice affinità annulla una differenza essenziale tra le filosofie dei due autori – ovvero, suggerisce un'identità illegittima.

---

84 *Ivi*, p. 264 e sgg.
85 *Ibid*.
86 *Ibid*.
87 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 370, p. 553.
88 Qui Kant sostiene infatti che, attraverso i sensi, noi conosciamo le cose nella loro forma fenomenica, attraverso l'intelletto, invece, nella loro verità, cioè per come sono in se stesse: «Obiectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *phaenomenon,* posterius *noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus subiecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*, intelligentiae, est *intellectualis* s. rationalis. […] Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis formae et principiis*, Sectio II, §§ 3-4, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., Band II, cit., p. 392; trad. it. in I. Kant, *Scritti precritici*, cit., pp. 427-428).

Per Platone, ciò che appare o si mostra ai sensi, il φαινόμενον, se pure non è un assoluto nulla, ma qualcosa di intermedio tra l'essere e il non essere (cioè di diveniente),[89] in riferimento al vero essere delle idee è tuttavia un che di illusorio, mera parvenza.[90] Il φαινόμενον è cioè esplicitamente contrapposto alla verità (ἀλήθεια) dell'idea.[91] Come è esemplificato nel famoso mito della caverna, il mondo sensibile è un mondo di «ombre» in confronto al mondo delle idee,[92] sì che il sapere che ha per contenuto il primo è solo opinione, δόξα, mentre il sapere che ha per contenuto il secondo è vera e propria scienza, ἐπιστήμη.[93]

Nella filosofia critica di Kant, invece, la *Erscheinung*, l'oggetto empirico, sensibile, non è affatto parvenza: «verità [*Wahrheit*] e parvenza [*Schein*] […] non sono nell'oggetto, in quanto questo viene intuito», cioè in quanto è percepito dai sensi, bensì solo «nel giudizio dell'oggetto, in quanto esso [l'oggetto] viene pensato».[94] Verità e non verità (o parvenza) riguardano cioè il rapporto – rispettivamente, di corrispondenza o non corrispondenza – del giudizio dell'intelletto con l'oggetto della percezione, sì che esse sono *interne* al mondo dell'esperienza (o dei fenomeni) e non riguardano affatto questo mondo stesso, nel suo complesso e in rapporto a qualcos'altro. Questo perché, in Kant, il sapere che ha per contenuto il fenomeno non ha nessun altro sapere più vero al quale rapportarsi e rispetto al quale poter essere parvenza (non verità): la cosa in sé è infatti, per definizione, ciò che è assolutamente inaccessibile al conoscere (umano), l'inconoscibile.

È questa la differenza essenziale fra le filosofie di Kant e Platone, che viene soppressa identificando la *Erscheinung* kantiana con il φαινόμενον platonico. Kant esclude perentoriamente ciò che Platone ammette: la realtà, anzi addirittura la possibilità di un sapere (umano) che verta su qualcosa che trascenda il mondo dell'esperienza, e rispetto al quale il sapere sull'esperienza possa essere determinato come non vero. Per questo, l'identificazione (conseguente alla prima) dei termini rispettivamente opposti a

89 Cfr. Platone, *Repubblica,* 477 a (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1209).
90 *Ivi*, 596 e – 598 b (trad. it. cit., pp. 1307-1308).
91 *Ibid*.
92 *Ivi*, 514 a – 517 b (trad. it. cit., pp. 1238-1240).
93 Cfr. *ivi*, 476 d – 477 c (trad. it. cit., pp. 1208-1209); 509 d e sgg. (trad. it. cit., p. 1235); *Protagora*, 356 d (trad. it. cit., p. 846), *Teeteto*, 210 a (trad. it. cit., p. 255).
94 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 350, p. 527. Cfr. anche I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 99 e sgg.

φαινόμενον e *Erscheinung*, e cioè l'identificazione di idea platonica e cosa in sé kantiana, è, in ultima analisi, *l'identificazione di ciò che è oggetto di conoscenza (e, precisamente, di conoscenza epistemica) con ciò che non può essere oggetto di alcuna conoscenza*.[95]

Schopenhauer, determinando la «vita» come «menzogna» e considerando Kant come colui che ha mostrato questo essere menzogna, intende evidentemente riferirsi al senso complessivo dell'impresa criticistica, la quale ha mostrato l'essere solo «fenomeno», e non «cosa in sé», del mondo dell'esperienza. Quest'ultimo è quindi inteso da Schopenhauer come il contenuto di un sapere non vero: contro il dettato kantiano, la *Erscheinung* è intesa come non verità, e la cosa in sé, ossia ciò che Kant non ha conosciuto, come «verità» (Kant «non sa la verità»). È questo il passo fatale, cui prima si accennava, compiuto da Schopenhauer nella sua comprensione del kantismo e rivelato nell'implicito di questo frammento. Esso deve essere considerato non tanto, o non solo, come un fraintendimento del dettato kantiano, bensì innanzitutto come la conseguenza diretta del fatto che Schopenhauer – come Platone e a differenza di Kant – ammette la possibilità, e, anzi, la realtà di una conoscenza di ciò che trascende il mondo dell'esperienza: questa conoscenza è accessibile mediante l'interiorità (*das Innere*: frammenti nn. 12 [3], 15; cfr. anche la glossa a Schulze contenente la citazione di Paolo).

Soltanto in base a questa comprensione, il criticismo kantiano, che aveva limitato la conoscenza umana al solo fenomeno, può essere definito – in modo assolutamente difforme rispetto alle intenzioni di Kant – come «il suicidio dell'intelletto», ossia come la dimostrazione, compiuta dall'intelletto, della non verità del suo proprio sapere (della propria impotenza a conoscere il vero). Qui è evidente che «intelletto» sta per ciò che Kant chiamava, in senso lato, «ragione pura», la quale nella prima *Critica* si innalzava a «tribunale»[96] di se stessa e infine – per proseguire la metafora di Schopenhauer, e secondo la comprensione di quest'ultimo – condannava se stessa a morte.

«Il modo migliore di esprimere la manchevolezza di Kant» consiste, secondo Schopenhauer, nel dire che egli «non ha conosciuto la contemplazione». Se si ammette che Schopenhauer intenda riferirsi al contenuto del frammento 12 [1], in cui è nominato «un mondo di spiriti» dal quale

95 Kant stesso ribadisce questa differenza rispetto a Platone: cfr. *Critica della ragion pura*, cit., B 9, p. 81. Sulla ricezione di Platone in Kant, cfr. M. Simionato, *Kant e Platone*, ETS, Pisa 2007.

96 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A XI, p. 11.

è possibile guardare le «apparenze del mondo esterno» come dal di fuori, «senza partecipazione» (cfr. *supra*, I, 5), si può dire che, per il giovane Schopenhauer, Kant non ha conosciuto la contemplazione perché ha conosciuto soltanto le *Erscheinungen* e non anche questo «mondo di spiriti».

Secondo Kant «l'incondizionato» come tale, essendo pensabile senza contraddizione solo come «cosa in sé», è al di fuori di qualsiasi conoscenza umana possibile.[97] Tuttavia Kant aveva teorizzato un «uso regolativo» delle tre idee della «ragione» (anima, mondo, Dio) – producendo, secondo Schopenhauer, «uno dei parti più mostruosi dell'intelletto umano». Schulze, a lezione, aveva presentato questo punto nel modo seguente: «Questi concetti e principi fondamentali», ossia le tre idee della ragione, alle quali non corrisponde nessuna conoscenza possibile, «non possono neppure essere privi di ogni utilità e di una particolare destinazione [*Bestimmung*]. La loro vera destinazione […] è di promuovere una completezza dell'uso dell'intelletto nella connessione dell'esperienza»,[98] ossia di fungere da (irraggiungibile) ideale conoscitivo, che spinga l'uomo a estendere in modo indefinito la propria conoscenza del mondo empirico. Schopenhauer glossa: «In Italia si lega un ciuffo di fieno ad un lungo bastone e si fissa quest'ultimo alla sella dell'asino, in modo tale che questo abbia il fieno costantemente davanti agli occhi e, per raggiungerlo, vada più veloce».[99]

Sul significato e le conseguenze della comprensione schopenhaueriana dei termini «fenomeno» e «cosa in sé», anche in relazione all'esposizione della filosofia kantiana data da Schulze, si dovrà ritornare (cfr. *infra*, III, 2, 5-9). Per ora si rilevi ancora una volta che, secondo Schopenhauer, Platone non è l'unico ad aver conosciuto la verità di cui Kant era privo («vi è chi aveva in sé la verità, per es. Platone»). Questo significa che, nella dimensione implicita del frammento n. 17 (1810), la cosa in sé di Kant è identificata non esclusivamente con l'idea platonica (a differenza di quanto avverrà nei frammenti del 1814), ma con una dimensione più vasta ed univoca di verità, di cui la dottrina platonica delle idee è soltanto un'espressione tra le altre.[100]

---

97 *Ivi*, p. 39.

98 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, p. 93.

99 *Ibid*.

100 In relazione alla prossimità dei concetti di «idea platonica» e «cosa in sé», R. J. Berg (op. cit., p. 364) ipotizza un influsso dei *Trattati per la spiegazione dell'idealismo della dottrina della scienza* di Schelling, nei quali si afferma, parimenti, l'identità tra «idea» e «cosa in sé». Tuttavia Schopenhauer lesse questo scritto di Schelling un anno dopo aver letto l'esposizione di Tennemann, e cioè

8. *L'«incubo» del criticismo*

Nel seguito del frammento n. 17, Schopenhauer scrive:

> Se contemporaneamente a Kant non fosse stato mandato Goethe nel mondo, quasi a fargli da contrappeso nello spirito del tempo, il primo sarebbe stato come un incubo gravante su non pochi spiriti ardenti [*auf manchem strebenden Gemüth*] e li avrebbe oppressi con gran tormento; ma ora entrambi hanno, da opposte direzioni, un'influenza infinitamente benefica e solleveranno forse lo spirito tedesco a un'altezza superiore anche a quella dell'antichità.[101]

Avendo perentoriamente limitato la conoscenza umana al solo mondo fenomenico (alla «menzogna»), Kant avrebbe potuto rappresentare per tutti gli «spiriti ardenti», ossia per tutti coloro che anelano a una verità assoluta e trascendente, «un incubo» opprimente e un «gran tormento». Che Goethe gli abbia fatto da «contrappeso» può significare, in generale, che l'arte, ai suoi livelli eccelsi (Schopenhauer aveva per Goethe, in questi anni, una sorta di venerazione), consente di sfondare i limiti conoscitivi (im)posti dal criticismo.

A conferma di questa interpretazione, si può richiamare il testo del frammento n. 14, secondo il quale l'arte custodisce «il sapere dell'eterna verità»; anche nel frammento n. 15 si dice che l'arte, insieme alla filosofia, esprime (in modo imperfetto) le idee cui non corrisponde alcun oggetto dei sensi, frutto della comunicazione immediata tra Dio e l'uomo. Nel 1811, Schopenhauer attribuirà in modo esplicito al genio (e al folle) la possibilità di «conoscere» o «intuire» le cose in sé[102] (cfr. *infra*, III, 2).

Il criticismo kantiano, per il giovane Schopenhauer, è qualcosa che, se pure di inestimabile valore, necessita di un *completamento*, che è anche, in un certo senso, un *rimedio* ad esso. Questa convinzione è la naturale conseguenza, da un lato, dell'identificazione della conoscenza fenomenica con un sapere non vero, dall'altro lato, del presupposto che l'interesse supremo dell'uomo e il compito stesso della filosofia siano, appunto, la conoscenza del vero. È certamente in riferimento a quest'ordine di considerazioni che, per Schopenhauer, «Epicuro è il Kant della

---

solo nel 1811, nella ristampa pubblicata nel primo volume delle *Philosophische Schriften. Erster Band* (Krüll, Landshut 1809, pp. 115-200).

101 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17 p. 17.

102 Cfr. HN II, pp. 18-19.

filosofia pratica, come Kant è l'Epicuro di quella speculativa».[103] Proprio come Epicuro in ambito pratico, così Kant in ambito teoretico ha rigettato drasticamente qualsiasi discorso sul divino e sul sovrasensibile.

A partire dal 1812, Schopenhauer cercherà di sviluppare un «vero criticismo» che, pur rimanendo fedele agli intenti kantiani, possa al contempo dare voce e soprattutto legittimità teorica (epistemologica) all'anelito ad una verità assoluta, proprio di tutti gli «spiriti ardenti».

9. *Anelito all'Eterno e idealità trascendentale del tempo*

La determinazione del sapere sul «fenomeno» come non verità, implicita nel frammento n. 17, non è un'operazione puramente e freddamente "teorica"; piuttosto, essa è da mettere in relazione in modo non secondario al tema, presente fin dalle primissime annotazioni, dell'illusorietà di ciò che è nel tempo, ovvero della relazione necessaria tra verità ed eternità. Si tratta, come già si è rilevato, di un tema caro alla tradizione pietista, nell'ambito della quale Schopenhauer era stato educato.

Si deve tenere presente che, nel giovane Schopenhauer, la prima conoscenza dei testi di Kant si combina con l'originaria tensione religiosa, in questi anni ancora presente ed esplicita. È significativa, a questo proposito, la glossa a Schulze contenente la citazione di Paolo, secondo la quale l'incondizionato è *dato* nel mondo interno (cfr. *supra*, 2); anche nel frammento n. 15 si dice che l'uomo trova nel proprio intimo le idee eterne, comunicategli direttamente da Dio. Simili affermazioni contraddicono non solo lo scetticismo di Schulze, ma la stessa filosofia di Kant, secondo il quale anche il «senso interno» sottostà alla «forma» di tutti i fenomeni: il «tempo».[104] Per Kant non solo la conoscenza "esterna", ma anche quella "interna" rivela una realtà soltanto fenomenica.

Certamente, può essere eccessivo rinvenire già nella traduzione della poesia di Milton *On time*, e in particolare nella contrapposizione tra temporale ed Eterno, un segno o un'anticipazione della filosofia matura di Schopenhauer, basata sulla distinzione tra fenomeno e cosa in sé.[105] Tuttavia si può fondatamente ipotizzare che quella prima *Weltanschauung* – incentrata

103 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17 p. 17.

104 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 49-50, p. 135.

105 Cfr. L. Lütkehaus, *Die Zeit: der Moloch, der sich selbst verzehrt. Zur Textkritik und Interpretation der Übertragung Schopenhauers von John Milton "On Time"*,

sul dualismo (di tipo platonico) tra tempo (illusione) ed eternità (verità), e accompagnata da un energico anelito per la seconda – abbia predisposto il giovanissimo Schopenhauer ad accogliere favorevolmente la tesi kantiana dell'«idealità trascendentale» di tempo e spazio, *interpretandola però in continuità con quel dualismo* – e, precisamente, come una conferma o addirittura come la dimostrazione apodittica dell'illusorietà (non verità) di ciò che è nello spazio e nel tempo.

In effetti, nell'Appendice a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer sostiene proprio questa interpretazione della filosofia kantiana: Kant avrebbe espresso «la stessa dottrina di Platone» – secondo la quale «questo mondo che appare ai sensi non ha vero essere, ma solo un incessante divenire, esso è ed anche non è, e la percezione di esso non è tanto una conoscenza quanto un'illusione [*Wahn*]» – facendone però «una verità dimostrata [*erwiesenen*] e incontestabile».[106] Su questo punto si dovrà ritornare (cfr. *infra*, III, 6).

Comunque, già secondo il frammento n. 17 (del 1810), Kant è stato l'*unico* ad aver «mostrato» l'essere «menzogna» della «vita». In una glossa a Fichte (1811), che verrà analizzata più avanti (cfr. *infra*, III, 5), è detto ancora più chiaramente che Kant, mostrando la «nullità [*Nichtigkeit*] di tempo e spazio», ha generato la «consapevolezza [*Bewußtsein*]» del fatto che ogni «sapere entro i limiti dell'esperienza» (il sapere sul «fenomeno») è «errore».[107]

10. *Verità e vita. Il filosofo e il filisteo*

Nel frammento n. 16 Platone viene definito «il divino [*der göttliche*]» in quanto, a differenza di Aristotele, sarebbe stato capace di considerare le cose del mondo come «lettere» in cui fossero leggibili le «idee divine».[108] Il predicato «divine» sembra implicare che – come è detto nel frammento n. 15 – le idee abbiano avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie. Anche secondo l'esposizione che Tennemann dà della filosofia platonica, come si è visto, le «idee divine», ovvero «le cose in sé», sono l'«archetipo» del mondo reale.[109]

---

cit. Per una critica alla radicalità di questa posizione, cfr. N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., p. 52.

106 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 496-497, pp. 807-809. Cfr. WWV 1819, p. 597.

107 HN II, p. 23.

108 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 16, p. 16.

109 W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, cit., p. 368.

In coerenza con il testo del frammento n. 6 (cfr. *supra*, I, 3), Schopenhauer presuppone quindi che «il rango che si occupa nella scala degli spiriti» sia determinato dalla capacità di vedere «l'invisibile» (le idee divine) «nel visibile» (le cose del mondo), ossia dalla consapevolezza che *ciò che è visibile, il mondo esterno, non è tutto*.

Di questa consapevolezza è privo il «filisteo»:

> Il filisteo sempliciotto vuole assegnare alla vita un che di infinito, di incondizionato, e cerca di considerarla e di condurla come se essa non lasciasse a desiderare nient'altro. Il filisteo istruito fa la stessa cosa con i principi e con i metodi: assegna ad alcuni di essi una perfezione incondizionata e una validità oggettiva […]. Ma la felicità e la verità non si debbono e non si possono mai afferrare qui in questo mondo. Ciò che ci viene inviato sono solo le loro immagini umbratili […].[110]

Il filisteo, che sia «sempliciotto» o «istruito», compie l'errore uguale e contrario a quello che consiste nell'attribuire al male temporale l'assolutezza e l'insolubilità del male eterno (frammento n. 12 [6]). Egli, infatti, attribuisce al proprio bene temporale (al proprio vivere) i valori assoluti della felicità e della verità.[111] Ma la vita finita, cioè quella che ha luogo «in questo mondo», può ospitare solo le «immagini umbratili [*Schattenbilder*]» della verità e della felicità assolute; in tal modo, però, essa risveglia nell'uomo la consapevolezza di queste ultime (proprio come, nella tragedia, le «immagini [*Bilder*] dell'infelicità terrena» risvegliano nell'anima il ricordo del male vero ed eterno, cioè dell'Idea del Male). La vita nel tempo, dunque, ha valore non per se stessa, ma solo in quanto fornisce all'uomo un insegnamento (una παίδευσις, cfr. frammento n. 13) sulla verità eterna che la trascende, e di cui essa è solo immagine: «se [tale insegnamento] potesse esserci dato in un altro modo, non vivremmo».[112] A ciascuno la vita insegna qualcosa di diverso: «è simile agli apostoli che predicano il giorno di Pentecoste e, mentre istruiscono la folla, sembra che a ciascuno parlino nella sua lingua».[113]

---

110 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, n. 18, pp. 17-18.

111 Arthur Hübscher è del parere che Schopenhauer abbia conosciuto la lotta romantica contro il «filisteismo» attraverso le opere di Tieck, lette già nel periodo di Amburgo (cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 84-85). Ma anche Novalis scriveva: «I filistei vivono solo la quotidianità […]. Tutto ciò che fanno, lo fanno per la loro esistenza terrena» (Cfr. Novalis, *Polline*, frammento n. 77, in G. Cusatelli, E. Agazzi, D. Mazza (a cura di), *Athenaeum [1798-1800]. Tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, cit., p. 62).

112 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, n. 18, p. 18.

113 *Ibid*.

L'uomo, e in particolar modo il filosofo, per trovare la verità, deve necessariamente elevare la propria coscienza al di sopra del mondo sensibile:

> La filosofia è un'alta strada alpina, a essa conduce solo un ripido sentiero su pietre appuntite e rovi pungenti; è un sentiero solitario e diventa sempre più deserto quanto più si sale, e chi lo percorre non deve conoscere spavento, ma deve lasciarsi tutto alle spalle e di buon animo aprirsi da sé la via nella fredda neve. Spesso costui si trova, all'improvviso, sopra l'abisso e vede di sotto la valle verdeggiante; laggiù lo attrae con forza la vertigine; ma deve star fermo, dovesse anche aderire alle rocce col sangue dei piedi. Ben presto vede il mondo sotto di sé, i suoi deserti di sabbia e paludi, scomparire; i dislivelli d'altitudine si pareggiano, le dissonanze non arrivano fino a lassù, la sua rotondità si fa manifesta. Lui è sempre nella pura, fresca aria alpina e vede già il sole, quando sotto ancora è notte fonda.[114]

È evidente il significato metaforico della descrizione della filosofia come «alta strada alpina», che lascia il mondo «sotto di sé» – simile in questo al «mondo di spiriti» del frammento n. 12 [1], da cui il filosofo guarda le *Erscheinungen* «senza partecipazione» e come «da una postazione elevata».

Tutto questo tradisce una concezione molto aristocratica della filosofia: solo chi giunge così in alto può vedere «il sole» della verità, mentre, per le moltitudini che stanno sotto, «ancora è notte fonda».

11. *Le filosofie di Fichte e Schelling secondo Schulze*

Nel suo corso di Metafisica, Schulze dedicava un capitolo al «tentativo, mediante una intuizione intellettuale dell'Assoluto [*vermittelst einer intellektuellen Anschauung des Absoluten*], di raggiungere lo scopo della metafi-

114 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 20, p. 19. Questo frammento è stato scritto, secondo Gwinner, l'8 settembre 1811, in occasione di un viaggio di piacere presso la catena montuosa dello Harz (Cfr. HN I, p. 494). A proposito della metafora della filosofia come «alta strada alpina» e come ciò che offre lo sguardo da «una postazione elevata», si possono menzionare anche le tre scalate alpine compiute da Schopenhauer nel corso del lungo viaggio per l'Europa del 1803-1804. Di esse ci rimangono le descrizioni nei diari (cfr. L. Lütkehaus, hrsg. von, *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., pp. 163-171; 194-200; 246-251). In particolare, relativamente alla seconda scalata, avvenuta sul monte Pilatus, Schopenhauer annota: «Vedere in questo modo il mondo da sopra è uno spettacolo così singolare che penso che debba avere qualcosa di molto confortante per chi è premuto dagli affanni» (*ivi*, p. 196; trad. it. in N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., p. 43).

sica e risolvere l'enigma del mondo [*das Rätsel der Welt*]:», ovvero alla «dottrina della scienza di Fichte» e alla «filosofia della natura di Schelling».[115]

Lo scopo della metafisica, come aveva detto lo stesso Schulze introducendo il corso, consiste nel «procedere dal terreno all'ultraterreno, da ciò che secondo l'esistenza è caduco e condizionato, all'eterno e all'incondizionato, e precisamente secondo principi chiari e sicuri».[116] Ora, la filosofia kantiana aveva decretato la necessità del fallimento di qualsiasi metafisica, e in generale di qualsiasi tentativo di determinare teoricamente il rapporto tra ciò che è «finito e caduco (il mondo dell'esperienza)» e un'eventuale realtà «infinita» ed «eterna».[117] Per questo è sorprendente, secondo Schulze, che proprio tale filosofia abbia dato impulso all'edificazione di «due sistemi metafisici».[118] Gli autori di questi due sistemi, ossia Fichte e Schelling, pur accogliendo «i risultati della critica della ragione», secondo i quali «la nostra conoscenza naturale nel mondo sensibile» è condizionata da sensi e intelletto e consiste quindi di «meri fenomeni [*bloßen Erscheinungen*]», hanno preteso di risolvere «l'enigma del mondo» in modo metafisico, sostenendo che «il nostro spirito è capace di elevarsi ad una conoscenza di tutte le cose, per come esse sono in se stesse [*Erkenntniß aller Dinge wie sich an sich selbst... sind*]», cioè per «come sono fatte in verità [*wahrhaft beschaffen*]».[119] Questi due filosofi dovettero ammettere perciò una facoltà o forza conoscitiva (*Erkenntnißkraft*) ulteriore rispetto a quelle che Kant riconosceva all'uomo (e con le quali è appunto impossibile conoscere le cose in se stesse o l'Assoluto): «l'intuizione intellettuale».[120] (Sulla determinazione qui implicita della cosa in sé come «verità», cfr. *infra*, III, 7-8).

Se pure l'affermazione della possibilità di un contatto immediato dell'uomo con l'Assoluto è propria della mistica in genere, ed era presente anche nei filosofi della «scuola neoplatonica», i sistemi di Fichte e Schelling, per la loro peculiarità e per il loro prendere le mosse da Kant, non sarebbero classificabili semplicemente come «una riedizione [*eine neue Auflage*]» del neoplatonismo.[121]

115 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 100.
116 *Ivi*, pp. 50-51.
117 *Ivi*, p. 100.
118 *Ibid*.
119 *Ibid*.
120 *Ibid*.
121 Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

Schulze presenta quindi le tesi peculiari delle filosofie di Fichte e Schelling, dividendo entrambe in due fasi.[122] In particolare, la seconda fase della filosofia fichtiana, ovvero «la nuovissima esposizione della dottrina della scienza» (che Schopenhauer avrebbe ascoltato a Berlino qualche mese più tardi), sarebbe centrata sul concetto di Dio come unica realtà veramente esistente, di cui tutto il resto è manifestazione (*Aeusserung*), ovvero immagine (*Bild*) o schema (*Schema*).[123]

Al di là dei singoli punti specifici, comunque, ciò che emerge chiaramente dalla lezione di Schulze è che Fichte e Schelling, pur tenendo in massimo conto la filosofia di Kant, non hanno escluso la possibilità di un discorso epistemologicamente legittimo sul sovrasensibile. Entrambi hanno cioè cercato di erigere *una metafisica che abbattesse l'interdizione kantiana*.

Questa presentazione dovette impressionare grandemente il giovane Schopenhauer, il quale, da parte sua, era persuaso della straordinaria rilevanza della filosofia di Kant, ma, al tempo stesso, non intendeva in nessun modo rinunciare alla convinzione che l'uomo possa accedere alla conoscenza del sovrasensibile.

12. *Il sentimento morale e la speranza in una superiore felicità*

Durante le vacanze pasquali del 1811, a Weimar, Schopenhauer fece visita al poeta Christoph Martin Wieland (1733-1813) e gli comunicò la decisione di dedicare la propria vita interamente alla filosofia. All'obiezione dell'anziano poeta, che intendeva metterlo in guardia contro «uno studio così poco pratico», Schopenhauer rispose prontamente: «La vita è una cosa spiacevole, e io mi sono proposto di passare la mia a rifletterci sopra».[124] Wieland, positivamente impressionato, mutò subito giudizio: «Sì, ora mi sembra che Lei abbia fatto bene […], giovanotto. Ora capisco la sua natura: continui con la filosofia».[125]

Il 3 agosto 1811 Schopenhauer prese in prestito dalla biblioteca dell'Università di Gottinga la *Critica della ragion pratica* e la *Critica della capacità di giudizio*. Nella prima di queste due opere Kant aveva ammesso, oltre alla libertà dell'uomo, anche l'immortalità dell'anima e l'esistenza di

122 *Ivi*, pp. 102-108.
123 *Ivi*, pp. 102-103.
124 Cfr. A. Schopenhauer, *Colloqui*, cit., p. 61.
125 *Ibid*.

Dio come «postulati» dell'agire morale.[126] Secondo Kant, infatti, la «legge morale», che di per sé costituisce un indubitabile «*fatto* [corsivo mio] della ragione pura»,[127] implica necessariamente l'esigenza del «sommo bene», inteso come la perfetta corrispondenza tra virtù e felicità («la felicità, ripartita esattamente in proporzione alla moralità»).[128] Ora le condizioni di possibilità di una tale corrispondenza sono, secondo Kant, la perfezione morale o santità, raggiungibile dall'uomo soltanto in una *vita infinita*, e *l'esistenza di un Essere perfetto* il Quale, avendo potestà su ogni cosa, attribuisca la felicità in proporzione al merito.[129]

Si è visto che, secondo i risultati della *Critica della ragion pura*, la conoscenza dell'uomo è necessariamente limitata al mondo dell'esperienza o dei fenomeni. L'ambito morale, ovvero della «ragion pura pratica», apre invece, attraverso quei tre postulati, alla considerazione di termini metempirici («libertà» come causalità incausata, «anima», «Dio»). Questo determina per Kant un «primato della ragion pura pratica» rispetto alla ragione puramente speculativa.[130]

Tuttavia quei postulati, secondo il dettato di Kant, «non sono dogmi teoretici», perché non ampliano per niente la conoscenza speculativa, ma, soltanto, «autorizzano concetti di cui, altrimenti [conformemente a quanto si è stabilito nella *Critica della ragion pura*], non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità».[131] Non si tratta, al contrario di quanto affermava Schulze a lezione, di «una conoscenza pratico-dogmatica [*praktisch-dogmatische Erkenntniß*] di Dio e dell'immortalità dell'anima»,[132] bensì, molto più modestamente, dell'esplicitazione dei «*presupposti* [Voraussetzungen]» necessariamente sottesi a ogni agire veramente morale.[133]

Nel suo corso di Metafisica, Schulze pretendeva di confutare questa dottrina kantiana mostrando la *contraddittorietà* del suo assunto fondamentale, cioè dell'unione di virtù e felicità: la prima escluderebbe necessariamente, mentre la seconda includerebbe necessariamente, la soddisfazione degli ap-

126 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000, p. 267.
127 *Ivi*, pp. 115-117.
128 *Ivi*, p. 229.
129 Cfr. *ivi*, pp. 249-265.
130 *Ivi*, p. 245.
131 *Ivi*, p. 267.
132 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 96.
133 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 267.

petiti dei sensi.[134] Il giovane Schopenhauer glossa sprezzante che Schulze, in questa definizione, riduce la felicità umana a quella dei maiali.[135]

In settembre Schopenhauer si trasferì da Gottinga a Berlino, con l'intenzione di ascoltare le lezioni di Fichte. Probabilmente durante il viaggio, annotò il seguente frammento:

> Vi è una consolazione, una sicura speranza, e ce la fa sentire il *sentimento morale*. Quando ci parla così chiaramente, quando nell'intimo [*im Inneren*] sentiamo una motivazione anche verso il sacrificio più grande, che contraddice del tutto il nostro apparente benessere, allora vediamo in modo vivido che il nostro è un altro benessere e che in conformità ad esso dobbiamo agire in direzione opposta a tutte le motivazioni terrene; che il grave dovere ci rimanda a una felicità superiore, ad esso corrispondente; che la voce che udiamo nel buio viene da un luogo luminoso. – Ma non vi è alcuna promessa a dar forza al comando divino, il suo comando è in luogo della promessa.[136]

Si può interpretare questo testo come se Schopenhauer intendesse dire che la la speranza in un benessere differente da quello terreno (cioè in una «felicità superiore» a quella dei sensi) è assicurata *soltanto* dal «sentimento morale». In questo caso, egli tenterebbe di rielaborare a suo modo (ponendo la sfera della moralità in relazione al sentimento, anziché alla ragione) il «primato» della considerazione morale rispetto a quella puramente teorica o conoscitiva. In effetti, per Kant, la domanda alla quale l'etica, attraverso quei «postulati», deve rispondere, è per l'appunto: «*Che cosa mi è lecito sperare* [Was darf ich hoffen]?».[137]

Secondo Schopenhauer il sentimento morale, che risiede «nell'intimo [*im Inneren*]», chiede all'uomo di «agire in direzione opposta a *tutte* [corsivo mio] le motivazioni terrene», ossia di sacrificare completamente il proprio benessere sensibile. Questa tesi potrebbe contenere un riferimento implicito al celebre rigorismo kantiano, secondo il quale l'agire morale è assolutamente incompatibile con una motivazione sensibile, ovvero (in senso molto lato) materiale.

D'altra parte, il sentimento morale, proprio in quanto richiede un simile sacrificio, attesta, secondo Schopenhauer, la destinazione dell'uomo ad una felicità superiore. Ma il nesso tra moralità (o virtù) e felicità, nel frammento, è semplicemente presupposto, non giustificato o argomentato, sì che,

134 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., pp. 98-99.
135 *Ivi*, p. 99.
136 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, n. 20, p. 18.
137 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 832, p. 1133.

se si vuole attribuire a queste parole uno spessore filosofico oltre che un interesse puramente religioso, si deve dire che anche in questo caso Schopenhauer sembra sottintendere i risultati dell'indagine kantiana.

Comunque, il senso complessivo del testo è il seguente: il sentimento morale, rivelando la destinazione dell'uomo ad una felicità superiore rispetto a quella dei sensi (noi «non dobbiamo verdeggiare e fiorire come le piante della terra»: frammento n. 12 [3]), testimonia «in modo vivido» l'*eccedenza* dell'uomo rispetto al mondo sensibile.

13. *Conclusioni. Il vettore platonico e il vettore kantiano*

Il giovane Schopenhauer, come è stato sopra richiamato, comincia a dedicarsi interamente alla filosofia in un periodo in cui la dimensione religiosa è presente ancora in modo molto importante nella sua vita: solo nel 1812, egli smetterà di andare regolarmente in chiesa.[138] Questa tensione verso il trascendente, da un lato, lo porta a sentire una grande affinità con il pensiero di Platone, dall'altro lato, lo obbliga al confronto con la filosofia kantiana, della quale egli riconosce sia la dimensione epocale («soltanto Kant» avrebbe mostrato che la vita è «menzogna»: frammento n. 17), sia la potenzialità distruttiva nei confronti del bisogno metafisico dell'uomo (il criticismo, preso in se stesso, è un «incubo»).

Platone, a differenza di Kant, avrebbe conosciuto la «verità» (frammento n. 17). Schopenhauer, come il primo e a differenza del secondo, è certo che l'uomo possa conoscere la realtà trascendente o sovrasensibile, e, precisamente, mediante l'interiorità (oltre ai frammenti nn. 12 [3] e 15 e alla glossa a Schulze, si noti che, secondo il frammento n. 20, la speranza in un benessere ultraterreno risiede, in forma di «sentimento morale», «nell'intimo [*im Inneren*]»).

Al tempo stesso però, Schopenhauer avverte, come Kant e a differenza di Platone, l'esigenza di porre una questione epistemologica circa la possibilità della metafisica in generale, ossia la necessità di abbandonare la metafisica "ingenua" (Platone avrebbe creduto erroneamente di poter «conquistare verità metafisiche» «con numeri e grandezze»: frammento n. 15).

In questo senso, secondo il giovane Schopenhauer, è necessario correggere o meglio *integrare* Kant attraverso Platone e, al tempo stesso, Platone attraverso Kant. Tennemann, nella sua *Geschichte der Philosophie*, giudicava i risultati specifici della filosofia di Platone a partire dalla filosofia

138 Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 12-13.

di Kant (cfr. *supra*, 7). Il giovane Schopenhauer, invece, tende da subito a rendere piuttosto *reciproco* il rapporto di correzione e integrazione tra i due filosofi, ovvero, più precisamente, tra le loro opposte unilateralità ("positiva" quella di Platone, "negativa" quella di Kant). Egli è infatti alla ricerca di una *metafisica non ingenua*, tale cioè da poter resistere al criticismo kantiano, reggendone l'urto con esito vincente.

Proprio rispetto a questa esigenza complessiva di una metafisica postkantiana è spiegabile la grande attenzione che Schopenhauer dedicò agli scritti di Schelling (il quale, in questi anni, si era momentaneamente ritirato dall'insegnamento accademico), nonché l'entusiasmo con cui nell'estate del 1811 decise di trasferirsi a Berlino, «nella speranza di incontrare in Fichte un vero filosofo e un grande spirito».[139]

Nei prossimi capitoli si toccherà con mano, analizzando i testi, che tutto lo sviluppo successivo del pensiero di Schopenhauer, fino alla prima elaborazione del suo sistema maturo, è la risultante problematica di queste due forze contrastanti: il vettore (in senso lato) platonico – affermazione della *possibilità*, da parte dell'uomo, di conoscere la realtà assoluta – e il vettore (in senso stretto) kantiano – affermazione dei limiti della facoltà conoscitiva umana, ossia dell'*impossibilità*, da parte dell'uomo, di conoscere la realtà assoluta.

139 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261.

PARTE SECONDA

IL CONFRONTO CON FICHTE E SCHELLING (1811/12): DALL'ENTUSIASMO INIZIALE ALLA DEFINITIVA AVVERSIONE

III.
FENOMENO E COSA IN SÉ

1. *Introduzione*

A Berlino Schopenhauer frequentò le lezioni di famose personalità dell'epoca, tra le quali lo zoologo Martin Heinrich Lichtenstein, il chimico Martin Heinrich Klaproth, il fisico Paul Ermann, l'antichista Friedrich August Wolf, il teologo e filosofo Friedrich Schleiermacher. L'approfondimento delle conoscenze scientifiche del tempo costituì poi la base della sua dissertazione del 1813, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, la quale è anche (ma non solo) una riflessione filosofica sulla scienza (cfr. *infra*, IX, 2-3).[1]

Scopo principale del suo trasferimento a Berlino fu però quello di ascoltare personalmente Fichte (allora rettore dell'Università). Di quest'ultimo Schopenhauer frequentò un breve corso introduttivo «Sullo studio della filosofia» (tenuto nella settimana precedente l'inizio del semestre invernale dell'anno accademico 1811-1812), il corso «Sui fatti della coscienza» (21 ottobre-20 dicembre 1811) e il corso «Sulla dottrina della scienza» (6 gennaio-20 marzo 1812). Sul quaderno di appunti Schopenhauer ha registrato non soltanto l'esposizione di Fichte, ma anche le proprie annotazioni e glosse (per lo più critiche).[2]

In questo capitolo verranno analizzate tre di queste glosse, nelle quali Schopenhauer utilizza i concetti kantiani di «fenomeno» e «cosa in sé» – attribuendo loro, però, un significato essenzialmente *differente* da quello ammesso da Kant. Di questa primissima comprensione del criticismo kantiano, che condizionerà in modo decisivo l'evoluzione del pensiero di Schopenhauer, dovranno qui essere determinati i presupposti teorici e storici.

---

1 Cfr. M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, cit., p. 222 e sgg.

2 Sulle questioni filologiche relative agli appunti di Schopenhauer mi permetto di rimandare a A. Novembre, *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*, tesi di dottorato, Lecce/Mainz 2011, URN: urn:nbn:de:hebis:77-36853 (URL: http://ubm.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2014/3685/), pp. 10-21.

2. *L'intuizione delle cose in sé: genio e follia*

Nella prima lezione «Sullo studio della filosofia», Fichte determina le due possibili tipologie di «sapere»: il sapere storico (*das historische Wissen*) e il sapere scientifico (*das wissenschaftliche Wissen*).[3] Il sapere storico, a differenza del sapere scientifico, non si fonda sulla «percezione [*Wahrnehmung*]» di chi lo acquisisce, bensì su ciò che un altro ha percepito; esso dunque «non è un sapere vero e proprio», ma soltanto «un'ombra, un'impronta» di esso[4] (il che implica che il vero sapere sia quello fondato sulla propria percezione). Il sapere storico è di due tipi, a seconda che la percezione del suo contenuto non possa più avvenire (è il caso della storia, *Geschichte*), oppure possa essere sempre ancora ripetuta (è il caso, per esempio, della zoologia e della botanica): nel secondo caso, questo contenuto può essere attestato; nel primo, no.[5] Fichte precisa a questo proposito che ogni «io» è *di principio* uguale a tutti gli altri «io» e «deve poter subire le stesse modificazioni»: i diversi io devono cioè poter percepire una medesima cosa nel medesimo modo.[6] È chiaro che solo in base a questo presupposto un certo sapere storico può essere accettato come valido anche da chi non ha percepito, e mai potrà percepire, il suo contenuto.

Contro questa uniformità dei differenti io, prosegue Fichte, sono stati indicati i casi dell'originalità (*Originalität*) e del genio (*Genie*), che «sarebbero io modificati in un modo particolare».[7] A questa obiezione egli risponde che la difformità di percezione è spesso follia (*Wahnsinn*), e solo raramente genio.[8] Certamente, genialità e follia si allontanano entrambe dal punto di vista comune dell'uomo (e in questo senso sono appunto due specie di «originalità»), ma in direzioni opposte: «il genio, ovvero la poesia, è divino e molto al di sopra di quel punto di vista: la follia è bestiale e sta al di sotto di quel punto di vista».[9]

> Qualcuno, che avverte in sé originalità, prende questa per poesia e se stesso per un genio, mentre è un matto [*Narr*]. Il criterio, in base al quale ogni individuo originale può verificare a quale delle due originalità egli appartenga, è

3 HN II, p. 17.
4 *Ibid*.
5 *Ibid*.
6 *Ibid*.
7 *Ivi*, p. 18.
8 *Ibid*.
9 *Ibid*.

> che il genio, prima di mostrarsi come tale, deve essere stato in primo luogo un uomo, un razionale [*vernünftiger*] uomo etico; ognuno diventi in primo luogo questo, e poi parleremo di genio e di poesia.[10]

È qui chiarissima la relazione, posta da Fichte, tra moralità e genialità. Precisamente, la predisposizione morale è condizione del genio.

Il giovane Schopenhauer dissente totalmente da Fichte e annota una glossa il cui contenuto anticipa, nell'essenziale, ciò che verrà sostenuto ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (se pure in riferimento all'idea platonica e nel contesto della metafisica della volontà: due elementi, qui, ancora assenti).[11]

Innanzitutto Schopenhauer nega che, come sostiene Fichte, «il folle [*der Wahnsinnige*] si avvicini alla bestia» e il «sano intelletto» si trovi ad uguale distanza (se pure in direzioni opposte) tra genio e follia; questi ultimi, «sebbene molto diversi», sono tra loro molto più *vicini* di quanto il primo non sia vicino all'intelletto comune e il secondo alla bestia.[12] Contro la vicinanza tra follia e animalità, Schopenhauer rileva che «il cane intelligente è da paragonare più al comune uomo assennato [*verständigen*] […] che al folle (non allo stupido)».[13] In secondo luogo, contro la grande distanza, affermata da Fichte, tra genio e follia, Schopenhauer obietta che «la vita dei grandi geni insegna appunto che essi, nella vita, si comportano spesso quasi come folli, e Aristotele dice, secondo Seneca: *nullum magnum ingenium sine insaniae mixtura*».[14]

Schopenhauer cerca quindi di determinare in che cosa consista l'*affinità* tra genio e follia, che costituisce al contempo la loro differenza rispetto all'uomo comune. Se quest'ultimo è saldamente e irrimediabilmente «rinchiuso nelle condizioni corporee della nostra coscienza e del nostro pensiero» rappresentate da spazio, tempo e concetti dell'intelletto («esse gli aderiscono strettamente

10 *Ivi*, p. 19.

11 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 36 e § 37, I 217 e sgg., pp. 375-395 (cfr. WWV 1819, p. 265 e sgg.). Cfr. al riguardo M. V. d'Alfonso, *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, in «Fichte-Studien», n. 30, 2006, tomo 3, pp. 201-211: 203-206.

12 HN II, p. 18. Il testo corretto di questa citazione è: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*. Essa si trova nell'opera di Seneca *De tranquillitate animi*, tuttavia non in XV, 16, come riportato ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (cit., § 36, p. 387), bensì in XVII, 10. Il testo aristotelico (spurio) a cui si riferisce Seneca è *Problemata*, XXX, 1 (trad. it. in Aristotele, *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002, p. 441 e sgg.).

13 HN II, p. 18.

14 *Ibid*.

[…] e lo coprono come un vestito ben fatto»), il genio e il folle possono conoscere le cose in se stesse, al di là di quelle condizioni: il primo in virtù di «una forza [*Kraft*] che non può essere ulteriormente determinata se non come qualcosa di totalmente sovrasensibile» (sì che egli, per così dire, «è troppo alto per il suo vestito e guarda al di fuori di esso, verso l'alto»); il secondo, invece, in quanto le sue facoltà conoscitive sono compromesse o logorate («il suo vestito è lacerato, ma appunto per questo il suo io, che non è sottomesso ad alcuna lacerazione, qualche volta guarda attraverso il vestito»).[15]

Questa differenza fondamentale tra uomo comune, da una parte, e genio e folle, dall'altra, ha come conseguenza una differenza *ulteriore*: il primo è del tutto a suo agio nel mondo dell'esperienza, è «del tutto pratico» di esso; i secondi, invece, non sono "a casa" nel mondo dell'esperienza:

> Il genio […] assomiglia spesso […] nel suo agire alla follia, perché, attraverso l'intuizione delle cose in sé [*Anschauung der Dinge an sich*], nel mondo dell'esperienza si trattiene di meno ed è [meno] a casa, e ancora, proprio come il folle, confonde i fenomeni [*Erscheinungen*], conoscendo al contempo le cose in sé.[16]

C'è qui un riferimento implicito all'essenziale infelicità del genio.

È notevole che per Schopenhauer la follia, attestando la possibilità di una conoscenza che non avviene secondo le consuete condizioni dell'esperienza, offra una conferma che queste «non appartengono», ossia non ineriscono, alle cose in sé.[17] Inoltre, le «condizioni della nostra coscienza e del nostro pensiero» sono determinate da Schopenhauer come «corporee». Non è chiaro se ciò sia da intendere nel senso che, attraverso quelle condizioni, si può conoscere soltanto il mondo corporeo, oppure nel senso che esse sono strettamente legate al possesso di un corpo, sì che, non avendo un corpo, sarebbe possibile conoscere le cose al di là di quelle condizioni (in questo caso, l'affermazione di Schopenhauer potrebbe costituire un implicito riferimento al *Fedone* di Platone[18]).

Schopenhauer determina anche la *differenza* tra genio e follia:

> […] i folli fanno delle osservazioni geniali, o almeno lo farebbero, se non mancasse loro l'alta consapevolezza [*hohe Besonnenheit*] che è la caratteristi-

15 *Ivi*, pp. 18-19.
16 *Ivi*, p. 19.
17 *Ivi*, p. 18.
18 Cfr. Platone, *Fedone*, 65 a – 66 b, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., pp. 77-78.

> ca [*Charakter*] del genio, in virtù della quale questi è capace di esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza. Il folle ha a questo riguardo qualcosa della prima condizione, ma gli manca la seconda, cioè la salute delle condizioni per il mondo dell'esperienza.[19]

L'«alta consapevolezza [*hohe Besonnenheit*]» è la peculiare «caratteristica» del genio e comporta la capacità di esprimere (*ausdrücken*) e comunicare (*mittheilen*) la conoscenza metempirica.[20] Ma per questa attività espressiva del genio sono necessarie due condizioni: in primo luogo, la possibilità di accedere ad una simile conoscenza; in secondo luogo, «la salute delle condizioni del mondo dell'esperienza». L'espressione della conoscenza metempirica avviene infatti, necessariamente, attraverso una materia empirica (attraverso «oggetti dell'esperienza»), e presuppone perciò una sana conoscenza dell'esperienza.

Il folle ha «qualcosa della prima condizione» del genio (l'accesso alla conoscenza metempirica), «ma gli manca la seconda», ovvero la conoscenza adeguata del mondo empirico. Qualche rigo sopra Schopenhauer aveva già indicato, se pure solo implicitamente, questa differenza tra il genio e il folle, giustificando *in modo diverso* la loro possibilità di conoscere le cose in se stesse (nel genio, essa dipende da una forza o capacità metafisica; nel folle, invece, dal fatto che le condizioni della conoscenza dell'esperienza sono in lui "lacerate").

Si deve notare, comunque, che anche Fichte ammette implicitamente una certa identità tra genio e follia: entrambi sono «io modificati in un modo particolare», cioè entrambi percepiscono le cose in modo differente dall'io comune. Il problema della loro distinzione si pone in Fichte appunto in virtù di tale identità, la quale tenderebbe a confonderli. Schopenhauer, a differenza di Fichte, enfatizza tale identità e cerca di determinarla.

Schopenhauer chiarisce infine, secondo la stessa metafora del vestito, la distinzione tra lo stupido (*der Blödsinnige*) e colui che capisce il mondo (*der Weltkluge*). Mentre al genio e al folle il «vestito» delle condizioni dell'esperienza veste troppo piccolo (fuori di metafora: la loro comprensione eccede l'esperienza), allo stupido veste troppo grande, «gli si appende come un sacco» (come avviene per la bestia), egli non lo «riempie» (fuor di metafora: l'esperienza eccede la sua comprensione). All'uomo intelligente, invece, questo vestito «aderisce» in modo perfetto, «come *Tricot*».[21]

19 HN II, p. 18.
20 *Ibid*.
21 *Ivi*, p. 19.

Ci sono in questa glossa a Fichte almeno tre punti degni di attenzione. Innanzitutto, per il giovane Schopenhauer *la conoscenza delle cose in sé è possibile*, se pure soltanto ad individui eccezionali (il folle e il genio). Per questi la cosa in sé non è un negativo «*concetto limite* [Grenzbegriff]»,[22] secondo le parole di Kant, ma ha una realtà gnoseologica positiva, ossia è positivamente conoscibile. In questo senso la figura del genio (esemplificata nel frammento n. 17 da Goethe) può fare da «contrappeso» all'«incubo» del criticismo, perché attesta che i limiti conoscitivi universalizzati da Kant sono oltrepassabili (cfr. *supra*, II, 8). [23] Il genio conosce (o è cosciente di) *due distinti mondi*: il mondo sovrasensibile, delle cose in sé, e il mondo dell'esperienza, il mondo sensibile, nel quale egli realizza l'«espressione» del primo.

In secondo luogo, *la conoscenza delle cose in sé è chiamata «intuizione»*, *Anschauung* – un termine che, in quest'accezione, era stato largamente usato da Fichte e Schelling accanto all'aggettivo «intellettuale». Secondo l'esposizione di Schulze, l'intuizione intellettuale teorizzata da Fichte e Schelling consiste appunto nella «conoscenza di tutte le cose, per come esse sono in se stesse»[24] (cfr. *supra*, II, 11).

In terzo luogo, l'intuizione delle cose in sé è *esprimibile attraverso oggetti dell'esperienza*. Si è visto che la necessità dell'uso di determinazioni empiriche per esprimere determinazioni metempiriche o sovrasensibili è affermata da Wackenroder nel saggio *Di due meravigliose lingue e della loro forza misteriosa* (cfr. *supra*, II, 5). Nel frammento n. 15 dei manoscritti («Su Platone») Schopenhauer rapportava questa necessità alle idee che sono presenti nell'uomo, ma che non corrispondono ad alcun oggetto dei sensi. Ora essa è messa in relazione non all'idea platonica, bensì al concetto kantiano di «cosa in sé». In gioco è evidentemente il problema teorico della possibilità del riferimento ad una realtà metafenomenica, posto che qualsiasi riferimento possa essere effettuato solo attraverso termini fenomenici. Il genio è proprio colui che ha la capacità di forzare il fenomeno all'espressione di ciò che non è fenomeno, di far "dire" al fenomeno ciò che non è fenomeno. Un simile atto di "forzatura" del fenomeno ricorrerà nel § 22 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, là

22 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 310-311, p. 477.
23 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17, p. 17.
24 Cfr. M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810-11)*, cit., p. 100.

dove la cosa in sé verrà determinata, secondo una *denominatio a potiori*, come «volontà»[25] (cfr. *infra*, XII, 2-4).

Comunque, una tale forzatura è già in atto nell'appunto giovanile di Schopenhauer, nella misura in cui il «vestito» (qualcosa che appartiene all'esperienza) viene usato come metafora delle condizioni dell'esperienza (le quali da sole, separatamente dalla materia empirica insieme a cui si presentano, non sono esperibili) e il guardare al di là del vestito viene usato come metafora del conoscere al di là di tali condizioni. In questo passo, dunque, Schopenhauer utilizza un termine empirico per esprimere non il *contenuto* della conoscenza metempirica – come fa il genio –, bensì l'*atto* stesso di tale conoscenza. Schopenhauer qui non si pronuncia affatto sul contenuto di essa, non lo esprime, ma teorizza piuttosto questa espressione come l'atto peculiare del genio.

3. *Il genio e la conoscenza dell'Assoluto. La risposta di Schelling a Platone*

L'idea che nell'opera d'arte si riveli l'incondizionato, o la realtà assoluta, è variamente presente in diverse opere di Schelling, lette da Schopenhauer tra la fine del 1811 e i primi mesi del 1812, e precisamente nel *Bruno*, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ne *Le arti figurative e la Natura*, nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*.

In particolare, la quattordicesima di queste *Lezioni* (prese in prestito da Schopenhauer il 23 agosto 1811 a Gottinga) si intitola: «Sulla scienza dell'arte in rapporto allo studio accademico».[26] Schelling dichiara qui, programmaticamente, di escludere senz'altro dal proprio discorso l'arte «che ha di mira solo la produzione della bella apparenza e non presenta che le *copie ingannevoli* [corsivo mio]» della «verità» – quella verità «nascosta e irraggiungibile per gli occhi sensibili», che il filosofo conosce per «intuizione intellettuale».[27] Egli intende parlare «di un'arte più sacra», cioè «di quell'arte che, secondo l'espressione degli antichi, è uno strumento

25 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 132, § 22, p. 243.

26 F. W. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989, p. 196.

27 *Ivi*, pp. 194-195.

degli dei, una messaggera dei segreti divini, la rivelatrice delle idee».[28] Oggetto della trattazione è «la bellezza increata, il cui raggio non profanato illumina solo le anime pure che esso abita, e la cui figura è così nascosta e inaccessibile allo sguardo sensibile, quanto quella della verità ad essa uguale».[29] L'unica forma d'arte che interessa il filosofo è quella che esprime, se pure in forme diverse da quelle della filosofia, il *medesimo contenuto* dell'«intuizione intellettuale». Tutto questo presuppone che nel creatore dell'opera d'arte, e cioè nel *genio*, operi, se pure in modo inconscio, «il medesimo principio che nel filosofo si riflette soggettivamente».[30] «Le forme dell'arte sono le forme delle cose in sé [*Dinge an sich*]».[31] La somiglianza di questi contenuti con quelli, appena citati, della glossa di Schopenhauer a Fichte è innegabile.

Nella stessa Lezione, Schelling si confronta anche con la grande condanna che il «divino Platone», nella *Repubblica*, pronuncia nei confronti dell'arte e degli artisti. Secondo Platone, gli artisti e i poeti non riproducono le realtà ideali, bensì le realtà sensibili, le quali a loro volta non sono che mere immagini o copie delle prime e rappresentano quindi, rispetto ad esse, qualcosa di ontologicamente e assiologicamente inferiore.[32] Schelling sostiene che questo presupposto, e quindi anche la condanna dell'arte che ne consegue, non potrebbero in alcun modo essere fatti valere nei riguardi della «poesia cristiana»: essa, infatti, «porta nel suo insieme il carattere dell'infinito così decisamente come la poesia antica porta quello del finito».[33] Con questo, però, Platone non è affatto contraddetto: il suo giudizio, rispetto all'arte antica, rimane assolutamente valido, anzi è addirittura da considerarsi come il sentimento profetico di una «mancanza» che solo la successiva epoca cristiana avrebbe colmato.[34] «La religione cristiana e con essa lo spirito orientato verso ciò che è intellettuale, spirito che nell'antica poesia non poteva trovare la sua totale liberazione né i mezzi per la sua presentazione, si è creata una poesia e un'arte proprie, nelle quali esso trova quella liberazione e quei mezzi».[35]

---

28 *Ivi*, p. 195.
29 *Ibid*.
30 *Ivi*, p. 199.
31 *Ivi*, p. 200.
32 Cfr. Platone, *Repubblica*, 597 d e sgg., in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1308 e sgg.
33 F. W. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, cit., p. 197.
34 *Ibid*.
35 *Ibid*.

Anche il giovane Schopenhauer, indicando l'oggetto dell'arte nelle realtà eterne, dissente (se pure in modo soltanto implicito) dal presupposto di Platone. E in effetti, in commento ai passi della *Repubblica* sopra menzionati, Schopenhauer annota: «chiara espressione del *grande errore di Platone* sull'arte».[36]

4. *Digressione: La* Besonnenheit *del genio secondo E. T. A. Hoffmann e Jean Paul*

Si è visto che Schopenhauer attribuisce al genio, come sua «caratteristica [*Charakter*]» peculiare, una *hohe Besonnenheit*, grazie alla quale questi è capace di esprimere la conoscenza del sovrasensibile attraverso oggetti sensibili (le opere d'arte).

Recensendo la *Quinta Sinfonia* di Beethoven per la *Allgemeine Musikalische Zeitung* di Lipsia (luglio 1810),[37] lo scrittore Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1766-1822) aveva preso posizione contro alcuni critici che riscontravano in Beethoven una creatività straordinariamente potente, ma indisciplinata – sì che «le sue opere sarebbero solo un prodotto del genio, il quale, incurante della forma e della selezione dei pensieri, si abbandonerebbe al proprio fuoco e alle ispirazioni momentanee della sua fantasia».[38] Hoffmann replica:

> In verità il maestro, da porre, in quanto a capacità riflessiva [*Besonnenheit*], accanto a Haydn e Mozart, separa [*trennt*] il suo io dall'intimo mondo dei suoni e regna su di lui da signore assoluto. I geometri dell'estetica hanno spesso lamentato in Shakespeare una totale assenza di unità e coesione interiori, mentre, per chi guarda più in profondità, un bell'albero cresce mettendo foglie, fiori e frutti da un unico seme; allo stesso modo, solo penetrando in profondità la musica strumentale di Beethoven si dispiega l'alto grado di riflessività [*die hohe Besonnenheit*] che è inseparabile [*unzertrennlich*] dal vero genio ed è nutrito dallo studio dell'arte. Quale composizione strumentale di Beethoven conferma tutto ciò a un livello più elevato della *Sinfonia in do minore*, stupenda e profonda oltre ogni misura?[39]

36 HN II, p. 375.

37 Cfr. «Allgemeine musikalische Zeitung» 12, n. 40, 1810, col. 630-642 e n. 41, 1810, col. 652-659.

38 «Allgemeine Musikalische Zeitung» vol. 12, n. 40, cit., col. 633-634.

39 *Ivi*, col. 634; trad. it. in E. T. A. Hoffmann, *Kreisleriana*, a cura di M. Fumagalli, Studio Tesi, Pordenone 1992, p. 30.

Nel profondo dell'animo (*tief im Gemüth*) Beethoven porta in sé il romanticismo musicale, «che egli esprime con elevata genialità e riflessività [*Besonnenheit*]».[40] E, per concentrare «in poche parole» il proprio giudizio sulla sinfonia, Hoffmann scrive che l'opera, essendo stata «concepita con genialità e realizzata con profonda riflessività [*mit tiefer Besonnenheit*], esprime il romanticismo musicale in un grado molto elevato».[41] La *Besonnenheit* tipica del genio consiste infatti nella sua capacità di dominare le proprie forze creative, attraverso un atto di distinzione o separazione interiore da esse.[42] Indicando e celebrando la *hohe Besonnenheit* che traspare dalla *Quinta Sinfonia*, Hoffmann intende dunque rivendicare, contro i suddetti critici, l'assoluto controllo formale che Beethoven esercita sulla propria arte compositiva.[43]

Al concetto di *Besonnenheit*, comunque, già Jean Paul (poi curatore delle opere postume di Hoffmann) aveva dedicato un importante paragrafo della sua *Vorschule der Ästhetik* (la prima edizione di questo scritto è del 1804[44]). Secondo Jean Paul, la *Besonnenheit* come tale «presuppone, in ogni [suo] grado, un bilanciamento e un conflitto reciproco fra agire e subire, tra soggetto e oggetto [*ein Gleichgewicht und einen Wechselstreit zwischen Tun und Leiden, zwischen Sub- und Objekt*]».[45] In generale, essa consiste nel «porre in equilibrio [*Äquilibrieren*]», attraverso un'opera di mediazione, «il mondo esteriore e il mondo interiore», evitando che uno dei due pregiudichi o sopprima la percezione dell'altro («nell'animale» il primo «divora [*verschlingt*]» abitualmente il secondo, mentre «nell'uomo commosso [*im bewegten Menschen*]» è spesso il secondo a divorare il primo).[46] Esiste però anche una *Besonnenheit* superiore (*höhere*), propria del genio poetico e filosofico, che è rivolta verso l'interno; in virtù di essa, il genio scinde o suddivide lo stesso mondo interiore in un mondo interiore e in uno esteriore – ossia in «un io e nel suo regno», «in un creatore [*Schöpfer*] e nel suo mondo».[47] La *Besonnenheit* comune, al contrario, è rivolta esclusivamente verso l'esterno (*nach außen*), sì da trovarsi sempre, per così dire, fuori di sé (*außer sich*), e mai presso di sé (*bei sich*); gli uomini comuni hanno pertanto molta più coscienza (*Bewußtsein*) che autocoscienza

40 E. T. A. Hoffmann, *Kreisleriana*, cit., p. 30.
41 «Allgemeine Musikalische Zeitung», vol. 12, nn. 40, cit., p. 658.
42 *Ibid*.
43 Cfr. al riguardo M. Segala, *Beethoven, Hoffman e la musica assoluta*, in F. Abbri, E. Matassi (a cura di), *Musica e filosofia*, Pellegrini, Cosenza 2000, pp. 33-68.
44 J. Paul, *Vorschule der Ästhetik*, Perthes, Hamburg 1804.
45 J. Paul, *Vorschule der Ästhetik*, Meiner, Hamburg 1990, pp. 56-57.
46 *Ivi*, p. 57.
47 *Ibid*.

(*Selbstbewußtsein*).[48] Quest'ultima è connessa piuttosto al tipo superiore di *Besonnenheit* ed è simile alla simultanea visione di se stessi (*Sichselbersehen*) in due differenti specchi, che riflettano il medesimo movimento della testa da due punti differenti e, quindi, in due modi del tutto diversi: l'uno come voltarsi a guardare, l'altro come girarsi dall'altra parte.[49]

La *Besonnenheit* «divina» e interiore del genio è di tanto superiore a quella comune, da presentarsi spesso come il suo opposto, e cioè come uno *squilibrio* tra il mondo interiore – che a questo punto prende il sopravvento – e il mondo esteriore.[50] Tuttavia, entro i confini del primo, il genio mantiene sempre l'equilibrio e il bilanciamento delle proprie forze spirituali: nessuna di esse soverchia mai di tanto le altre da arrivare a porsi come l'intero, cioè come un nuovo pseudo-Io; il genio è sempre in potere di scatenarle o placarle tutte a suo piacimento («il creatore non si perde mai nella propria creazione»).[51] Già per Jean Paul dunque, come poi per Hoffmann, la *Besonnenheit* del genio consiste nell'assoluto dominio di tutte le energie o facoltà interiori; il genio («ciò che di meglio ha la Terra») presuppone sempre la concorde cooperazione di più forze dello spirito, e non può quindi essere confuso con l'esercizio «istintivo» o selvaggio di un'unica facoltà (il che è da ascrivere piuttosto al mero virtuosismo).[52]

Schopenhauer, nella sua glossa a Fichte, non dà un'esplicita definizione di *Besonnenheit*: si limita a dire che, in virtù di essa, il genio riesce a esprimere mediante oggetti dell'esperienza la propria conoscenza metempirica. Poiché quest'ultima è per Schopenhauer accessibile solo nell'interiorità (cfr. *supra*, I, 8), la sua comunicazione mediante oggetti dei sensi presuppone evidentemente la capacità di «porre in equilibrio il mondo esteriore e il mondo interiore» (secondo la laconica definizione di Jean Paul), ovvero di "proiettare" all'esterno, attraverso la padronanza tecnica e formale dei mezzi espressivi (come vuole Hoffmann), la conoscenza attinta nell'intimo. L'ipotesi che Schopenhauer conoscesse già in questi anni gli scritti di Hoffmann e Jean Paul trova pertanto, in questa glossa a Fichte, una consistente conferma.[53]

Peraltro, anche Jean Paul ammetteva una certa affinità tra genio e follia: la *Besonnenheit* del genio assomiglia per certi versi all'opposto della *Besonnenheit* comune, e cioè alla *Unbesonnenheit*, la quale consiste nel-

48 *Ibid*.
49 *Ibid*.
50 *Ibid*.
51 *Ibid*.
52 *Ivi*, pp. 55-56.
53 Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 79-91.

l'«oblio» delle relazioni con il mondo esterno;[54] proprio per questo, nel sogno (*Traum*) e nella follia (*Wahnsinn*), dove tale oblio raggiunge il suo grado più elevato, subentrano di frequente riflessione (*Reflektieren*) e attività poetica (*Dichten*).[55]

Nel cap. 31 dei *Supplementi* a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer indicherà la peculiarità del genio proprio nella *Besonnenheit*, richiamandosi espressamente alla terminologia (più che al contenuto) della *Vorschule der Ästhetik* di Jean Paul[56] (cfr. *infra*, V, 8); e, nel capitolo 39, offrirà un'interpretazione della musica di Beethoven estremamente affine a quella proposta da Hoffmann.[57]

5. *Il «lampo di evidenza» e il «vero sapere»: la conoscenza del sovrasensibile*

Nella prima lezione «Sullo studio della filosofia», dopo aver trattato il «sapere storico», Fichte passa a considerare il secondo tipo di sapere, e cioè il «sapere scientifico». La sua caratteristica è «l'indicazione *del fondamento* delle percezioni», da cui segue la «completa evidenza» e la determinazione di una legge «per tutte le possibili percezioni di questo tipo», sicché queste possono essere in futuro determinate *a priori*.[58] Mentre il contenuto del sapere storico è una percezione (tale contenuto, infatti, è o è stato percepibile), «la scienza si eleva […] del tutto al di sopra della singola percezione» e si occupa del suo fondamento, che è del tutto «separato» da

54 J. Paul, *Vorschule der Ästhetik*, Hamburg 1990, cit., p. 57, nota.

55 *Ibid*.

56 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 436 e sgg., cap. 31, p. 1717. Sul significato del termine *Besonnenheit* in Schopenhauer, cfr.: M. Koßler, *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*, Peter Lang, Frankfurt a M. / Bern/ New York/ Paris 1990, pp. 157-163; Id., *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 83, 2002, pp. 119-133; Id., *„Der Gipfel der Aufklärung". Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer*, in K. Broese, A. Hütig, O. Immel, R. Reske (hrsg. von), *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. Festschrift für Hans Martin Gerlach*, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 207-216.

57 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 514-515, cap. 39, pp. 1845-1847. Cfr. al riguardo L. Pikulik, *Schopenhauer und die Romantik*, in D. Birnbacher, G. Baum (hrsg. von), *Schopenhauer und die Künste*, Wallstein, Göttingen 2005, pp. 57-77: 72 e sgg.

58 HN II, p. 19.

essa, «superiore» ad essa, «sovrasensibile».[59] Chiunque voglia «penetrare in una qualsiasi scienza», «deve elevarsi da sé», «con la propria forza», nella «regione dei fondamenti [*Region der Gründe*]», che è «sovrasensibile, spirituale», quindi del tutto differente da quella in cui noi tutti siamo nati, e cioè la «regione delle percezioni».[60] Il passaggio dalla prima alla seconda, ovvero la scoperta del fondamento, avviene mediante un'evidenza (*Evidenz*) «fino a quel momento sconosciuta, che in un attimo, come un lampo, illumina l'anima» di chi ricerca, sicché questi riconosce «ciò che egli pensa» come una verità eterna.[61]

Ora, poiché la verità dell'ipotesi consiste nella sua concordanza (*Übereinstimmen*) con *tutte* le possibili percezioni dello stesso tipo, e poiché, d'altra parte, tale concordanza può essere verificata sperimentalmente soltanto per un numero limitato di casi, il *criterio* della verità dell'ipotesi non è la conferma sperimentale (che pure è necessaria), ma è piuttosto quel «lampo di evidenza»: è in base ad esso che si afferma la verità dell'ipotesi.[62] E infatti, prosegue Fichte, esistono delle conoscenze – come quelle matematiche – che, pur non dovendo confrontarsi con nessuna percezione, sono scientifiche, e vengono dimostrate proprio ed esclusivamente attraverso l'evidenza.[63]

Schopenhauer contesta che il lampo di evidenza rappresenti sempre un infallibile criterio di verità delle ipotesi, e solleva il *problema dell'errore*. Come è possibile, ad esempio, che la teoria del flogisto sia stata per lungo tempo considerata come vera da uomini che, possedendo «con verità altre conoscenze matematiche e fisiche», «devono necessariamente [*müssen*] aver provato e conosciuto quel lampo di evidenza»?[64] Com'è possibile, cioè, che tali uomini fossero capaci e al tempo stesso incapaci di distinguere la verità dall'errore? Schopenhauer propone quindi una *sua* teoria dell'errore:

> Io ritengo in generale tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza come condizionato dalla sensibilità e valido solo nell'esperienza, anzi come nullo [*nichtig*], […] anzi come errore [*Irrthum*], appunto perché la realtà [*Realität*] dell'esperienza è errore e ad ogni *risposta* [Darum] che rimane entro l'esperienza si solleva un nuovo *perché* [Warum], e tutta la nostra verità è sempre e

59 *Ibid*.
60 *Ivi*, p. 21.
61 *Ivi*, pp. 22-23.
62 *Ivi*, p. 23.
63 *Ivi*, p. 24.
64 *Ivi*, p. 23.

> soltanto l'ultimo errore: entro i limiti dell'esperienza, noi non possiamo portarci più oltre della consapevolezza che, appunto, la più solida e ultima verità fondamentale, il pilastro fondamentale di ogni esperienza, è errore; questo è ciò che Kant ha fatto, mostrando la nullità di spazio e tempo e portando l'intelletto al suicidio.[65]

Se «tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza» è «errore», il lampo di evidenza, per riguardare la verità in senso pieno, come sostiene Fichte, deve riguardare un sapere che sia al di là dell'esperienza – diverso, quindi, dal sapere del fondamento-causa di cui (a parere di Schopenhauer) parla Fichte (cfr. *infra*, VI, 2). E infatti, solo in questo senso specifico Schopenhauer ammette il lampo di evidenza:

> Quel lampo di evidenza c'è, ma soltanto dove si schiude l'ambito del vero sapere, al di sopra di ogni esperienza. Giunge un attimo in cui tutto il mondo del fenomeno sbiadisce, viene oscurato dall'io che conosce [*erkennt*] la propria realtà [*Realität*] e quella di un mondo sovrasensibile; come un gioco di ombre che scompare quando una luce viene accesa. Questo attimo può giungere a pochi, i veri filosofi; perciò Platone dice: Πολλοι μεν ναρθηκοφοροι, βακχοι δε γε παυροι.[66]

Il lampo di evidenza (che Fichte chiama anche «fenomeno intimo [*innere Erscheinung*]»[67]) concerne il sapere di «un mondo sovrasensibile»: la conoscenza di quest'ultimo è legata alla conoscenza che l'io ha «della *propria* [corsivo mio] realtà».

Negli ultimi mesi del 1811, Schopenhauer lesse il primo volume delle *Philosophischen Schriften* di Schelling, in cui venivano ripubblicate, insieme ad altre opere, le *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*. Qui Schelling affermava:

> In noi tutti esiste un potere [*Vermögen*] misterioso, meraviglioso, quello di ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi […]. Questa intuizione è l'esperienza più propria e intima [*die innerste, eigenste Erfahrung*], dalla quale soltanto dipende tutto ciò che noi sappiamo di un mondo soprasensibile. Questa intuizione ci convince innanzitutto del fatto che qualcosa *è* in senso proprio, mentre tutto il resto *appare* [erscheint] soltanto.[68]

---

65 *Ibid*.
66 *Ibid*. Normalmente Schopenhauer non riporta spiriti e accenti delle parole greche.
67 *Ivi*, p. 22.
68 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 52 (Lettera ottava). Traduzione modificata.

Questa intuizione, contrapposta all'intuizione sensibile, è, come Schelling dice poco più avanti nel testo, un'«intuizione intellettuale [*intellectuale Anschauung*]».[69] La somiglianza di questo brano con la glossa di Schopenhauer è evidente, sia rispetto all'affermazione della conoscibilità di un mondo sovrasensibile attraverso un'eccezionale esperienza interiore, sia rispetto alla determinazione di quest'ultima come accessibile solo a pochi eletti. Proprio commentando questa citazione di Schelling, il giovane Schopenhauer scrive con entusiasmo che in essa è presente una «grande, pura verità».[70] Anche nel *Bruno* Schelling aveva determinato «l'Io» come quel «concetto [*Begriff*], in virtù del quale il mondo si apre come per incanto».[71]

Si può immaginare che, in questi ultimi mesi del 1811, Schopenhauer interpreti il concetto schellinghiano di intuizione intellettuale come solidale con la propria convinzione che la realtà in sé sia conoscibile mediante l'interiorità. Per indicare la straordinaria rilevanza che questo tema avrà nello sviluppo della filosofia schopenhaueriana, è sufficiente richiamare che, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l'indicazione della cosa in sé nella «volontà» verrà effettuata a partire dal contenuto dell'«autocoscienza».[72] Quest'ultima, tuttavia, non sarà affatto presentata da Schopenhauer come una vera e propria conoscenza della cosa in sé (cfr. *infra*, XII, 2).[73]

6. *Il fenomeno di Kant e la caverna di Platone. La determinazione della conoscenza fenomenica come non verità*

Nella glossa a Fichte sopra citata è chiara l'equivalenza tra *errore* e *conoscenza fenomenica* («tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza»): «da ogni risposta che rimane entro l'esperienza si solleva un nuovo *perché*, e tutta la nostra verità è sempre e soltanto l'ultimo errore». Che la catena della cause naturali – e quindi, per il giovane Schopenhauer, la riproposizione della domanda «perché»[74] – regredisca all'infinito era stato affermato da Kant in relazione alla terza Antinomia.[75]

---

69 *Ivi*, p. 64.
70 HN II, p. 309.
71 F. W. J. Schelling, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, cit., p. 100. Traduzione modificata.
72 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 736, cap. 50, p. 2197.
73 Cfr. *ivi*, I 121, § 18, p. 225.
74 Cfr. HN II, pp. 20-21.
75 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 473, p. 677.

Dimostrando «la nullità [*Nichtigkeit*] di spazio e tempo», che sono determinazioni necessarie di ogni esperienza, Kant avrebbe dimostrato, secondo Schopenhauer, che ogni «sapere entro i limiti dell'esperienza» è «errore». In una glossa ulteriore alla stessa lezione di Fichte, Schopenhauer ribadisce questa posizione, affermando che nell'esperienza «niente è errato [*irrig*] se non la realtà [*Realität*] dello spazio e del tempo».[76] La determinazione del sapere concernente il mondo nello spazio e nel tempo come «errore» è per Schopenhauer una diretta conseguenza della nullità dello spazio e del tempo.

Schopenhauer interpreta dunque la tesi kantiana dell'«idealità trascendentale» di spazio e tempo[77] come negazione della loro realtà, ovvero come affermazione della loro nullità (cfr. *supra*, II, 9). Questa interpretazione sembra tralasciare del tutto il senso degli scrupolosi avvertimenti di Kant circa la «realtà empirica», se pure non «assoluta», dello spazio e del tempo.[78] Anche Schelling, muovendo dalla non assolutezza delle determinazioni di spazio e tempo, sosteneva nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* la nullità (*Nichtigkeit*) «di ogni conoscenza meramente finita».[79] Il «vero sapere», o «sapere originario [*Urwissen*]», è costituito piuttosto dalle «idee», ovvero dagli «eterni archetipi delle cose» finite, a cui il filosofo accede mediante l'intuizione intellettuale.[80] «Senza intuizione intellettuale non c'è filosofia!».[81]

È proprio in questo periodo, e in relazione a questo tipo di considerazioni, che nei manoscritti di Schopenhauer compare per la prima volta il tema del mondo e della vita come «sogno»: «Abbiamo vegliato e veglieremo di nuovo; la vita è una notte riempita da un lungo sogno, che spesso diventa un incubo opprimente».[82] La vita empirica, finita, è solo una breve parentesi di illusione, un incubo oscuro, preceduto e seguito da una luminosa "veglia". Secondo il frammento n. 26, la verità non abita il mondo, ma l'intimo dell'uomo.[83] In questo senso i filosofi, in quanto si rivolgono a

76 HN II, p. 24.
77 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 44-53, pp. 127-139.
78 *Ibid*.
79 F.W. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, cit., pp. 104-105 (Lezione IV).
80 *Ivi*, p. 105.
81 *Ibid*.
82 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 23, p. 21.
83 *Ivi*, n. 26, p. 23.

quella verità e cercano di diffonderla, sono per molti uomini come «moleste falene, che li disturbano», appunto, «nel sonno».[84]

Nella prima glossa a Fichte, Schopenhauer cita un passo in greco di Platone, la cui traduzione italiana suona: «I portatori di ferule sono molti, ma i Bacchi sono pochi».[85] Secondo questo detto orfico (riportato nel *Fedone*), nelle cerimonie sacre sono in molti a portare il tirso, ma davvero in pochi quelli che sanno far corrispondere, a questo gesto esteriore, la realizzazione (interiore) dell'unità con il Dio. Già i primi pensatori cristiani avevano notato la somiglianza di questo passo con il versetto di Mt 22:14: «Molti sono i chiamati, pochi gli eletti». Anche secondo Schopenhauer, pochi sono gli eletti capaci di conseguire il «lampo di evidenza» («Questo attimo può giungere a pochi, i veri filosofi»).

Nella stessa glossa a Fichte è presente un ulteriore riferimento a Platone, implicito ma molto più significativo dal punto di vista teorico. Schopenhauer scrive che «tutto il mondo del fenomeno [*die ganze Welt der Erscheinung*]», dinanzi alla conoscenza del mondo sovrasensibile, «scompare come un gioco di ombre [*Schattenspiel*] quando una luce viene accesa». La conoscenza del mondo fenomenico sta a quella del mondo sovrasensibile come la conoscenza delle ombre sta a quella della luce; ossia, il mondo fenomenico sta al mondo sovrasensibile come le ombre stanno alla luce.

Nella narrazione del mito della caverna, Platone – per bocca di Socrate – contrappone esplicitamente alle ombre (σκίαι) degli oggetti (l'unica cosa che i prigionieri possono vedere) il vero (τὸ ἀληθές, τἀληθῆ),[86] e d'altra parte, nella spiegazione del mito, chiede di intendere la caverna come una metafora del mondo che si manifesta alla vista (τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν), cioè, in generale, ai sensi.[87] Le ombre sono quindi, a loro volta, una metafora degli oggetti sensibili. La vita comune degli uomini viene perciò paragonata da Socrate a un sogno (ὄναρ) da cui occorre al più presto destarsi.[88]

Nella glossa a Fichte, Schopenhauer contrappone al fenomeno kantiano un «mondo sovrasensibile» che costituirebbe l'ambito del «vero sapere»,

84 *Ivi*, n. 24, p. 21.

85 Platone, *Fedone*, 69 c-d: ναρθηκοφόροι μέν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι; trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 80. La citazione è riportata anche in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 204-25, § 31, p. 355.

86 Platone, *Repubblica*, 515 c (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1239); 520 c (trad. it. cit., p. 1243).

87 *Ivi*, 517 b (trad. it. cit., p. 1240).

88 *Ivi*, 520 c (trad. it. cit., p. 1243). Cfr. anche 476 c-d (trad. it. cit., pp. 1208-1209).

del quale già Platone avrebbe parlato («Questo attimo può giungere a pochi, i veri filosofi, Platone ne parla»). Ma Platone opponeva il vero sapere, e cioè la conoscenza del sovrasensibile, alla conoscenza dei φαινόμενα. L'implicito della glossa è quindi l'equivalenza tra la *Erscheinung* kantiana e il φαινόμενον di Platone (cfr. *supra*, II, 7). Questa equivalenza è destinata a rimanere un'acquisizione definitiva nel pensiero di Schopenhauer: nell'Appendice a *Il mondo come volontà e rappresentazione* egli afferma che Kant, attraverso la distinzione tra fenomeno e cosa in sé (il suo «merito maggiore»), ha esposto, se pure «in un modo completamente nuovo»,

> la stessa verità che già Platone ripete instancabilmente, esprimendola nel suo linguaggio per lo più così: questo mondo che appare ai sensi [*diese, den Sinnen erscheinende Welt*] non ha vero essere, ma solo un incessante divenire […] e la percezione di esso non è tanto una conoscenza quanto un'illusione [*Wahn*]. Questo è anche ciò che egli, nel punto più importante delle sue opere [...], cioè all'inizio del settimo libro della *Repubblica*, esprime miticamente dicendo che gli uomini, incatenati in un'oscura caverna, non vedono né la vera luce originaria, né le cose reali [*die wirklichen Dinge*], ma soltanto la fioca luce del fuoco che è nella caverna e le ombre delle cose reali, che passano davanti a questo fuoco dietro le loro spalle. Essi credono tuttavia che le ombre siano la realtà [*Realität*] e che la determinazione della successione di queste ombre sia la vera sapienza.[89]

La *Erscheinung* kantiana e il φαινόμενον di Platone denotano entrambi «questo mondo che appare ai sensi», che «non ha vero essere [*Seyn*]», ma è illusione (*Wahn*), sogno (*Traum*).[90] Distinguendo il fenomeno dalla cosa in sé, Kant non avrebbe fatto altro che *dimostrare* «la stessa verità» che Platone e gli Indiani avevano espresso in forma soltanto mitica.[91] Anche secondo gli antichissimi autori dei *Veda*, infatti, questo «mondo visibile» non è che «un incantesimo evocato, una mutevole parvenza [*wesenloser Schein*], in sé priva di consistenza, paragonabile all'illusione ottica e al sogno, un velo che avvolge la coscienza, un qualcosa di cui è ugualmente falso e ugualmente vero dire che è e che non è».[92] La Mājā degli Indiani, come il φαινόμενον di Platone, non è nient'altro che il «fenomeno» di Kant.[93]

89 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 494-497, pp. 805-809 (WWV 1819, p. 597 e sgg.).
90 *Ivi*, pp. 807-809.
91 *Ibid*.
92 *Ibid*.
93 *Ibid*.

La dottrina "mitica" di Platone e degli Indiani sarebbe così diventata, con il criticismo kantiano, «una verità dimostrata e incontestabile».[94] «Sotto quest'aspetto», prosegue Schopenhauer (riprendendo la metafora della rivoluzione copernicana, e anzi intendendo probabilmente estenderne il senso), Kant sta a Platone e agli Indiani come Copernico sta ai «pitagorici Iceta, Filolao e Aristarco» – i quali già nell'antichità avevano sostenuto la teoria eliocentrica, ma più per ragioni mitico-religiose che "scientifiche" in senso moderno.[95]

Kant, però, nega espressamente, e in più luoghi delle sue opere, che il mondo dei sensi sia da considerarsi parvenza (*Schein*),[96] illusione (*Wahn*),[97] sogno (*Traum*),[98] errore (*Irrtum*)[99] o, in generale, qualche cosa di opposto alla verità; al contrario, l'esperienza (la percezione esterna) è per lui proprio il criterio di verità della rappresentazione soggettiva. Quei termini "negativi" riguardano in Kant soltanto il rapporto di *non* corrispondenza, *interno* al mondo dei fenomeni, tra rappresentazione soggettiva o individuale e oggetto (intersoggettivo) della percezione. In termini "positivi", infatti, la «verità» è appunto la corrispondenza, ovvero l'«accordo [*Übereinstimmung*] della nostra conoscenza con gli oggetti [*Objekten*]» dell'esperienza.[100]

Eppure, secondo il giovane Schopenhauer, il risultato teorico del criticismo kantiano sarebbe l'identità tra «sapere entro i limiti dell'esperienza» ed «errore». Dal testo sembra che egli attribuisca la posizione di questa identità alle reali intenzioni di Kant, ovvero non allo "spirito", ma addirittura alla "lettera" della filosofia kantiana. Si rende necessario a questo punto considerare con molta attenzione la terminologia con cui Schulze, nel suo corso di Metafisica, aveva esposto la filosofia kantiana.

---

94 Cfr. *ivi*, p. 809: «Kant non solo espresse la stessa dottrina [di Platone e degli Indiani] in una maniera completamente nuova e originale, ma anche ne fece, mediante la più calma e fredda esposizione, una verità dimostrata e incontestabile; mentre tanto Platone quanto gli Indiani avevano fondato le loro affermazioni soltanto su un'intuizione generale del mondo, le avevano enunciate come dettame immediato della loro coscienza, e presentate più miticamente e poeticamente che non filosoficamente e perspicuamente».

95 *Ibid*.

96 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 349-350, p. 527.

97 *Ivi*, p. 455.

98 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 99; Id., *Critica della ragion pura*, cit., B 247, p. 393; B 520-521, p. 735. Cfr. però anche *ivi*, B 807-808, p. 1101, in cui la determinazione della «vita» come sogno acquisisce la dignità di «ipotesi trascendentale».

99 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 99.

100 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 236, p. 379.

7. *L'esposizione della filosofia kantiana data da Schulze a Gottinga: la riduzione del «fenomeno» a «rappresentazione»*

La determinazione – presupposta dal giovane Schopenhauer – del fenomeno kantiano come «non verità», e quindi della cosa in sé come «verità», è da riferire non soltanto all'influsso di Tennemann o all'ammissione della conoscenza del sovrasensibile (rispetto alla quale la conoscenza del sensibile può essere determinata come «errore»); essa riceve un sostegno essenziale anche e soprattutto da un terzo elemento, e cioè da una specifica comprensione della filosofia kantiana. Si deve infatti rilevare che il medesimo rapporto che Kant poneva tra *rappresentazione soggettiva (o individuale)* e *fenomeno* – rapporto secondo cui la prima può essere determinata come qualcosa di non vero (e, precisamente, come «parvenza», «illusione», «sogno» o «errore») – si pone nel giovane Schopenhauer tra il *fenomeno* e *le cose in sé*. Secondo questa analogia (uguaglianza di rapporti), il problema di un criterio di verità, che per Kant valeva solo in ordine alla rappresentazione soggettiva o individuale, si sposta, riproponendosi, ad un livello superiore, in relazione allo stesso fenomeno.

Il presupposto teorico di questo spostamento è evidentemente *la riduzione del concetto di fenomeno al concetto di rappresentazione*; è molto verosimile che essa dipenda dalle lezioni di Gottlob Ernst Schulze. Se è così, nell'interpretazione della filosofia kantiana, Schopenhauer condivise (involontariamente) con Fichte e Schelling – ma anche con Hegel – la fatalità dell'influsso di Schulze.

Kant aveva distinto tra «rappresentazione [*Vorstellung*]» e «fenomeno [*Erscheinung*]» (inteso come «oggetto dell'esperienza»), determinando il secondo come *contenuto* della prima.[101] Certamente, Kant ripete molto spesso, anche, che il fenomeno non è nient'altro che rappresentazione;[102] ma questa identità vale per lui solo dal punto di vista trascendentale, cioè in relazione all'indagine critica sul conoscere, che sola legittima l'ammissione di una «cosa in sé» come assolutamente contrapposta a «ciò che appare» (il fenomeno). Dal punto di vista empirico («nella percezione»), il contenuto dell'esperienza, la *Erscheinung*, è invece, necessariamente, qualche

101 Cfr. p. e. *ivi*, B 59, p. 147 («ogni nostra intuizione non è altro che la rappresentazione di un fenomeno [*Vorstellung von Erscheinung*]»); B 61, p. 149 («la rappresentazione di un *corpo* nell'intuizione non contiene [*enthält*] assolutamente nulla che possa appartenere ad un oggetto in se stesso, ma contiene semplicemente l'apparire [*die Erscheinung*] di qualcosa e il modo in cui ne veniamo affetti […]»).

102 Cfr. p. e. *ivi*, B 521-522, p. 737.

cosa di reale (*wirklich*).[103] La posizione di Kant consiste perciò, come si è detto, in un idealismo trascendentale che è, al tempo stesso, un realismo empirico (cfr. *supra*, II, 6).[104] La cosa che appare (che si presenta ai sensi), se pure, da un punto di vista trascendentale, è solo rappresentazione, dal punto di vista empirico è piuttosto l'«oggetto [*Objekt*]» (il riferimento oggettivo) delle rappresentazioni – intese, in senso stretto, come «determinazioni interne del nostro animo [*innere Bestimmungen unseres Gemüts*]».[105] Solo in virtù di questa «relazione a un oggetto [*Gegenstand*]» esterno, le nostre rappresentazioni acquistano una «realtà [*Realität*]» oggettiva, in aggiunta a quella meramente soggettiva.[106] Nella «Deduzione trascendentale delle categorie», Kant cerca di dimostrare – contro lo scetticismo di Hume – la necessaria validità della nostra conoscenza dell'esperienza quanto alla sua dimensione puramente formale o categoriale (in senso stretto): ossia, l'«accordo necessario [*notwendige Übereinstimmung*]» tra la «rappresentazione sintetica» e i «*suoi* [corsivo mio] oggetti [*ihre Gegenstände*]», che sono oggetti dell'esperienza, cioè appunto *Erscheinungen*.[107]

Presentando la filosofia kantiana nel suo corso di Metafisica, Schulze chiama le cose in sé «cose reali [*wirkliche Dinge*]» e dice dapprima che esse sono «al di fuori delle nostre rappresentazioni [*außer unsren Vorstellungen*]», e poi che sono contrapposte agli oggetti dei sensi (*Sinnenobjekte*) in quanto fenomeni (*Erscheinungen*).[108] I termini «rappresentazione», «oggetto dei sensi» e «fenomeno» vengono così implicitamente eguagliati, come ciò a cui si contrappongono le cose in sé. Rispetto al dettato di Kant, la fondamentale distinzione tra punto di vista empirico e punto di vista trascendentale passa qui in secondo piano.

Di conseguenza, nell'esposizione di Schulze il fenomeno kantiano risulta identificato, attraverso il termine *Vorstellung*, con ciò che nella filosofia moderna prekantiana – e cioè in Cartesio, Locke, Berkeley e Hume – era considerato come il contenuto immediato della coscienza.[109] Allo stesso modo, e di conseguenza, la cosa in sé risulta identificata, attraverso i termini *Ding* e *wirklich*, con ciò che quegli stessi filosofi consideravano come

103 Cfr. *ivi*, B 520 e sgg., p. 735 e sgg.
104 *Ivi*, A 370-371, pp. 1273-1275.
105 *Ivi*, B 242, p. 387.
106 *Ibid*.
107 *Ivi*, B 124 e sgg., p. 231 e sgg.
108 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, p. 70.
109 Cfr. *ivi*, pp. 63-68.

una eventuale e problematica realtà esterna alla coscienza.[110] Un uso analogo, generalissimo, dei termini *Vorstellung* e *Ding* era adottato da Schulze nella sua famosa *Kritik der theoretischen Philosophie*, che Schopenhauer lesse a Gottinga nei primi mesi del 1811.[111]

Circa l'inopportunità, rispetto ai testi kantiani, di questa drastica uniformazione terminologica, sia qui sufficiente richiamare un unico, ma decisivo passaggio. Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant prende in esame il dubbio – sollevato da Cartesio e Berkeley – circa l'esistenza di una realtà «esterna» alle «rappresentazioni» (alla coscienza), e riferisce espressamente tale dubbio all'esistenza degli «oggetti nello spazio fuori di noi».[112] Ma questi ultimi, nella sua terminologia, sono «fenomeni», non certo «cose in sé», le quali sono prive di determinazioni spaziali. Si tratta della celebre «Confutazione dell'idealismo» («materiale» o «empirico»).[113] Questa circostanza indica molto chiaramente che, per Kant, il contenuto immediato della coscienza, di cui parlano Cartesio e Berkeley, corrisponde non al fenomeno, ma alla rappresentazione individuale (privata o soggettiva), mentre la realtà "oggettiva" o esterna (in senso spaziale) alla coscienza, messa in questione da quei due filosofi, corrisponde non alla «cosa in sé», ma al «fenomeno», inteso come oggetto intersoggettivo dell'esperienza (della percezione).

Ora, per tutti quei filosofi che hanno preceduto Kant, vale secondo Schulze il principio generale che «ad una rappresentazione [*Vorstellung*] può essere attribuita realtà [*Realität*], solo in quanto si possa indicare qualcosa che, nella percezione [*Wahrnehmung*] interna o esterna, sia del tutto conforme [*angemeßenes*] e corrispondente [*entsprechendes*] ad essa».[114]

Secondo tutte queste premesse, allora, è naturale che tra fenomeno e cosa in sé si venga a porre il medesimo rapporto che, nei testi di Kant, intercorre propriamente tra rappresentazione soggettiva e fenomeno (come oggetto intersoggettivo dell'esperienza). Le cose in sé acquisiscono, rispetto al fenomeno, il predicato della «realtà» (*Wirklichkeit*). Reciprocamente,

110 *Ibid*.

111 G. E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 voll., Bohm, Hamburg 1801-1802; su Locke, cfr. primo volume, p. 122 e sgg.; su Kant, *ivi,* p. 172 e sgg. Schopenhauer prese questo libro in prestito dalla biblioteca dell'università di Gottinga il 4 maggio 1811.

112 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 274, p. 425; cfr. anche *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 95 e sgg., 267.

113 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 274, p. 425.

114 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 63.

i fenomeni (intesi come «rappresentazioni»), in quanto contrapposti – ossia, necessariamente non conformi né corrispondenti – alle cose in sé, risultano privi del predicato della «realtà» (*Realität*).

Secondo la lettera dei testi di Kant, però, la realtà come *Wirklichkeit* (nel senso di *Dasein*, effettualità o esistenza) è una proprietà non delle cose in sé, ma degli oggetti dell'esperienza (fenomeni); e la realtà come *Realität* è una proprietà non delle cose dell'esperienza (o fenomeni), ma del loro «concetto», ossia della rappresentazione soggettiva alla quale corrisponde una percezione possibile.[115]

Schulze prosegue dicendo che, «dal punto di vista dell'esperienza», gli oggetti dei sensi sono per Kant «cose reali [*wirkliche Dinge*]», in contrapposizione alle immagini della fantasia (*Einbildungen*).[116]

Dunque, riassumendo il senso complessivo di questa interpretazione di Kant: proprio come gli oggetti dei sensi (fenomeni) rispetto alle immagini della fantasia, così le cose in sé rispetto agli oggetti dei sensi (fenomeni) sono, letteralmente, *wirkliche Dinge*. Ovvero, nella misura in cui il «fenomeno» diviene analogo a ciò che Kant chiama (in senso stretto) «rappresentazione», la «cosa in sé» diviene analoga a ciò che Kant chiama «fenomeno». Le cose in sé divengono pertanto, in senso ultimo, l'effettiva «realtà» (*Wirklichkeit*) – cioè l'unico contenuto di una conoscenza (o rappresentazione) cui possa essere attribuito, corrispondentemente, il predicato della «realtà» (*Realität*).[117]

8. *L'interpretazione scettica del criticismo kantiano: la determinazione della «cosa in sé» come «verità»*

Tutto questo insieme di presupposti scatena, dal punto di vista teorico, una serie di conseguenze davvero rilevanti. Infatti, posto che le cose in sé sono inconoscibili[118] e, al tempo stesso, ciò che è «reale», è inevitabile che

115 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 266-274, pp. 415-425.

116 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 63.

117 Attraverso un'accurata analisi dei testi, E. Adickes (*Kant und das Ding an sich*, R. Heise, Berlin 1924) ha cercato di dimostrare che questo è l'implicito del discorso di Kant.

118 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 63. Sull'importanza del corso di Schulze per l'evoluzione filosofica di Schopenhauer (tuttavia non relativamente all'identità di fenomeno e rappresentazione), cfr. M. V. d'Alfonso, *Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopen-*

l'interpretazione del kantismo che Schulze veicola in questo punto del corso di Metafisica sia un'interpretazione scettica, in cui, come accade nello scetticismo dogmatico o idealtipico, ciò che è reale (vero) è affermato, al tempo stesso, come inconoscibile.[119] Presupponendo questa interpretazione, Schopenhauer scrive nel frammento n. 17 dei manoscritti e nella glossa a Fichte che il criticismo è il «suicidio» dell'«intelletto».[120]

Come si ricorderà, anche presentando le filosofie di Fichte e Schelling, Schulze afferma che, secondo «i risultati della critica della ragione», «la nostra conoscenza naturale nel mondo sensibile» è condizionata da «sensi e intelletto» e consiste perciò di «meri fenomeni» (*bloßen Erscheinungen*), mentre Fichte e Schelling hanno ammesso la possibilità di una «conoscenza di tutte le cose, per come esse sono in se stesse» (*Erkenntniß aller Dinge wie sich an sich selbst... sind*), cioè per «come sono fatte, in verità [*wahrhaft beschaffen*]».[121] La cosa in sé è, al contrario del fenomeno, la vera realtà. Nel frammento n. 17, coevo alle lezioni di Schulze, Schopenhauer determina ciò che Kant non ha conosciuto, vale a dire la cosa in sé, appunto come «verità».[122]

---

hauer-Schule, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 61-72; N. De Cian, *Schulze nella formazione di Schopenhauer*, in G. E. Schulze, *Vorlesung über Metaphysik, nach der Nachschrift von A. Schopenhauer* / *Corso di Metafisica secondo il manoscritto di A. Schopenhauer*, trascrizione del manoscritto di N. de Cian e J. Stollberg, Introduzione, traduzione e note di N. De Cian, Ass. Trentina di Scienze Umane, Trento 2009, p. L e sgg. Sul rapporto teorico e storico tra questi due autori, cfr. E. Fischer, *Von G.E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Saulerländer & Co., Aarau 1901; W. Schröder, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers, mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtiger frühnachkantischer Philosophen (Maimon, Beck, G.E. Schulze, Bouterwek und Jacobi)*, Bold, Rostock 1911; Y. Kamata, *Der Einfluß von G.E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung von Schopenhauers Philosophie*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 203-212.

119 Questa interpretazione della filosofia kantiana è evidentissima in un passaggio della *Kritik der theoretischen Philosophie* (cit., II, p. 230). Sul fallimento del tentativo di Reinhold, nel *Versuch*, di evitare questa determinata forma di scetticismo, e, in generale, sullo scetticismo come conseguenza storica del criticismo kantiano, cfr. L. E. Hoyos, *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg 2008 (in particolare pp. 93-98).

120 HN II, p. 23.

121 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, pp. 100-101.

122 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17, p. 17.

Tuttavia, nel delicatissimo equilibrio concettuale congegnato da Kant, il significato della "rivoluzione copernicana" comportava che il criterio veritativo (*realistico*) della corrispondenza (*Übereinstimmung*) valesse *solo dal punto di vista empirico*, cioè solo in relazione al rapporto tra rappresentazione soggettiva – privata o individuale – e oggetto intersoggettivo della percezione (fenomeno), *e non anche dal punto di vista trascendentale*, cioè in relazione al rapporto tra oggetto della percezione – che è «rappresentazione» solo dal punto di vista trascendentale – e «cosa in sé». In questo senso, ancora una volta, il realismo di Kant è empirico, non trascendentale (e, reciprocamente, il suo idealismo è trascendentale, non empirico).

Ora, se, come sostiene Aristotele[123] (riprendendo Platone[124]), la «verità» è propriamente un predicato non delle cose, ma della *conoscenza* sulle cose (ossia delle cose non in quanto tali, ma *in quanto conosciute*), allora la stessa determinazione della cosa in sé come «verità» presuppone analiticamente – nonostante, e anzi proprio in virtù di ogni eventuale intenzione scettica – che la cosa in sé sia, almeno potenzialmente, interna all'orizzonte della conoscenza. Non è un caso che Kant, molto oculatamente, riservasse il predicato della «verità» e quello opposto di «errore» all'oggetto dell'esperienza in quanto «pensato», e non in quanto «percepito»: solo il giudizio dell'intelletto può essere propriamente vero o non vero.[125] Questo perché anche per Kant, come per Aristotele, la verità è «l'accordo [*Übereinstimmung*] della conoscenza con il suo oggetto» – ossia, appunto, del giudizio dell'intelletto con ciò su cui il giudizio stesso verte.[126]

Se è così, l'interpretazione scettica del criticismo kantiano, secondo la quale la cosa in sé è «verità», comporta necessariamente che la cosa in sé sia, al tempo stesso, non conoscibile (in quanto «in sé») e conoscibile (in quanto «verità»). Proprio nella determinazione della verità come conosciuta e al tempo stesso non conosciuta consiste la contraddittorietà che è rim-

123 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., E 4, 1027 b 25, p. 281.

124 Nel *Parmenide* (134a), Platone aveva sostenuto una relazione necessaria tra ἀλήθεια («verità») e ἐπιστήμη («scienza»; cfr. trad. italiana cit., p. 384): la (vera) conoscenza, cioè la scienza, è conoscenza della verità, e, d'altra parte, la verità è l'oggetto della (vera) conoscenza. Cfr. anche *Repubblica*, 508 d (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., pp. 1234-1235); *Sofista*, 263 b-d (per la trad. it. cfr. *ivi*, pp. 305-306).

125 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 350, p. 527.

126 *Ivi*, p. 177 (B 82). Si deve però notare che in un passo della prima edizione della *Critica della ragion pura*, poi omesso nella seconda edizione, le cose in sé venivano chiamate «vere cose [*wahre Dinge*]» (cfr. *ivi*, A 392, p. 1301).

proverata tradizionalmente a ogni scetticismo dogmatico (la definizione di *ogni* conoscenza come «non verità» presupporrebbe necessariamente, *in actu exercito*, proprio ciò che, *in actu signato*, viene negato, ossia la conoscenza di che cosa è «verità»). Questa eresia nei confronti della lettera del kantismo – la riduzione del fenomeno a rappresentazione e la conseguente determinazione della cosa in sé come verità – implica dunque, al fondo, l'eresia suprema: la conoscibilità della cosa in sé.

È tutto questo insieme di presupposti, storici e teorici, ciò che sta a fondamento delle due glosse di Schopenhauer a Fichte. Egli ammette apertamente, se pure riservandola solo al genio e al folle, l'«intuizione delle cose in sé» (cfr. *supra*, 2). Anche nella seconda glossa, la determinazione del sapere relativo al fenomeno come «errore» presuppone l'esistenza di un «vero sapere, al di sopra di ogni esperienza», rispetto al quale il primo può (e deve) essere determinato come non verità (cfr. *supra*, 5). Il «vero» è predicato di un «sapere».

Nei testi pubblicati, Schopenhauer intenderà il «fenomeno» di Kant proprio come «rappresentazione». Nel paragrafo 18 della dissertazione sul principio di ragion sufficiente (1813), è scritto che le «rappresentazioni complete» sono così chiamate perché «comprendono sia il *materiale* che il *formale* delle apparizioni [*Erscheinungen*] sensibili».[127] «Fenomeno [*Erscheinung*] significa rappresentazione [*Vorstellung*], e nient'altro».[128] D'altra parte, questa identità è rivelata in modo magnifico già nell'*incipit* («Il mondo è la mia rappresentazione») e nel titolo stesso del capolavoro di Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ovvero: «Il mondo come cosa in sé e fenomeno».

Si consideri anche che l'esito ultimo del pensiero di Schopenhauer, per come esposto nell'«Epifilosofia» (alla fine del secondo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione*), è, in modo perfettamente analogo all'interpretazione del kantismo offerta da Schulze, un esito tendenzialmente scettico, il cui fondamento è proprio l'alterità – non corrispondenza – di ciò che è conoscibile, cioè del fenomeno, rispetto alla cosa in sé. Ma ciò presuppone, ancora una volta, la determinazione della cosa in sé kantiana – che, in quanto «in sé», è inconoscibile – come «verità» (e dunque come conoscibile, o conosciuta).[129]

127 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990, § 18, p. 49.

128 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 131, § 21, p. 241. Cfr. WWV 1819, p. 162.

129 Anche nei *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 59, in relazione alla filosofia eleatica viene sottintesa l'identità tra *Ding an sich* e ἀλήθεια.

Questo presupposto (contraddittorio) fondamentale, che induce il giovane Schopenhauer a ritenere incompiuto il progetto criticistico kantiano, deve essere considerato come l'"archetipo" della contraddizione che diversi interpreti (il primo fu Karl Ludwig Michelet[130]) hanno rilevato, nel suo sistema maturo, tra l'affermazione dell'inconoscibilità della cosa in sé[131] e la sua determinazione positiva – ovvero, in senso lato, conoscitiva – come «volontà». Questo punto dovrà essere approfondito più avanti (cfr. *infra*, XII, 4-6).

9. *Conclusioni. Dualismo critico e dualismo ontologico*

L'interpretazione scettica del criticismo kantiano non è la forma di scetticismo che Schulze sostiene in prima persona. Quest'ultima infatti, rispetto alla prima, è più radicale, poiché, prima ancora della conoscibilità delle cose in sé, nega la possibilità di stabilire la loro stessa esistenza – anche rimanendo all'interno del criticismo kantiano. Infatti, come notato già da Jacobi,[132] Kant aveva ammesso la cosa in sé come *causa* delle sensazioni,[133] violando così il proprio stesso divieto – conseguente alla "rivoluzione copernicana" – di attribuire alla cosa in sé determinazioni del fenomeno.[134]

In riferimento alle affermazioni di Schulze, secondo le quali l'«essere» di cui si occupa la filosofia, da un lato, sarebbe dato attraverso il conoscere, dall'altro lato, sarebbe indipendente da ogni conoscere, Schopenhauer deduce con tono polemico l'impensabilità di un tale «essere».[135] Ma in fon-

130 Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 244-255. Per una discussione di questo punto anche in relazione alla genesi della metafisica schopenhaueriana, cfr. il saggio di M. Segala e N. De Cian, *What is will*?, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 83, 2002, pp. 13-42.

131 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 221, cap. 18, p. 1377.

132 Cfr. F. H. Jacobi, *David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Loewe, Breslau 1787, ora in Id., *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. von K. Hammacher/ W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, Stuttgart-Bad Canstatt 1998ss., Band 2.1, p. 109.

133 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 205: i fenomeni sono «effetti [*Wirkungen*]» della cosa in sé. Cfr. anche *Critica della ragion pura*, cit., B 522-523, p. 739.

134 Cfr. M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, p. 76. Cfr. anche G. E. Schulze, *Enesidemo*, cit., p. 259 e sgg.

135 Cfr. *ivi*, p. 59: «Il nostro concetto di "essere" è duplice: 1) La coscienza; ossia la capacità di ricevere impressioni. 2) La capacità di produrre impressioni, ovvero di essere rappresentato e conosciuto. Ora, se ad una cosa non attribuiamo la prima

do, in questa deduzione, egli non fa altro che sviluppare precocemente la coerenza del discorso, anticipando in modo inconsapevole le conclusioni scettiche del professore.

Schopenhauer, da parte sua, è profondamente convinto dell'esistenza e della conoscibilità di una realtà assoluta, cioè di un mondo sovrasensibile, che egli (per contrapposizione al mondo empirico o finito) identifica con ciò che Kant chiama «cosa in sé». In questo senso, per Schopenhauer *la cosa in sé esiste ed è conoscibile* (dal genio e dal folle), sì che tutte le critiche di Schulze al concetto kantiano di cosa in sé valgono ai suoi occhi solo come obiezioni *ad hominem*, non *ad rem*.[136] Lo spazio e il tempo, con tutto ciò che è in essi, sono qualcosa di nullo, una «nullità [*Nichtigkeit*]»; solo il mondo sovrasensibile *è* veramente, ossia è la «realtà [*Realität*]», oggetto del «vero sapere».[137] Il *dualismo critico* kantiano tra fenomeno e cosa in sé si converte quindi, nel giovane Schopenhauer, in un *dualismo di tipo ontologico* (affine, in quanto tale, a quello già riscontrato nei primissimi frammenti degli anni 1804-1809: cfr. *supra*, I-II).

Questo punto si rivela molto chiaramente nella differenza, essenziale, del modo in cui Kant e il giovane Schopenhauer ammettono rispettivamente la cosa in sé e il mondo sovrasensibile: il primo (Kant) *non oltrepassando il punto di vista dell'esperienza*, e cioè a partire dalle sensazioni, di cui le cose in sé sarebbero la causa, o analizzando il concetto di *Erscheinung* («fenomeno», «apparire»), il quale implicherebbe necessariamente l'esistenza di qualcosa che, in questo apparire, appaia;[138] Schopenhauer, invece, *per conoscenza diretta, e quindi da un punto di vista chiaramente esterno a ciò che Kant chiama «esperienza»* (il «sapere dell'eterna verità», che ha luogo nell'intimo, l'«intuizione delle cose in sé», di cui sono capaci il genio e il folle, il «vero sapere» che si origina dal «lampo di evidenza»).

---

capacità (ciò che noi conosciamo solo in noi stessi), e però neppure la seconda, ossia poniamo la cosa stessa, secondo l'espressione di Schulze, come "indipendente dal nostro rappresentare e conoscere (ossia [dal rappresentare e conoscere] di ogni essere conoscente)", allora abbiamo qualcosa di manifestamente impensabile; ovvero, io chiedo: come distinguiamo un simile "essere" dal non-essere?».

136 Questo punto è esplicitato da Schopenhauer in *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 139. Cfr. anche A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 516, pp. 839-841; HN III, p. 655 e sgg., Adversaria [302] (trad. it. in *I manoscritti berlinesi 1818-1830*, cit., pp. 886-900). Cfr. V. Meattini, *In margine al 'Ding an sich'. Schopenhauer 'discepolo' di Kant*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (hrsg. von), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 579-589.

137 HN II, p. 23.

138 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B XXVI-XXVII, p. 47.

A questo proposito è anche particolarmente indicativo che Kant, nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, presentasse la distinzione tra fenomeno e cosa in sé come il contenuto di un'*ipotesi*, formulata per spiegare la realtà, anzi la possibilità in generale di una scienza della natura. Questa «ipotesi» trovava poi conferma definitiva soltanto nel seguito dell'opera (nella «Dialettica trascendentale»), mediante l'esperimento su concetti sopra menzionato (cfr. *supra*, II, 6).

Il giovane Schopenhauer, invece, non si preoccupa affatto di giustificare o fondare la distinzione tra fenomeno e cosa in sé (o tra realtà sensibile e realtà sovrasensibile), e nemmeno prende in considerazione, in questi testi, lo svolgimento e la consistenza delle complesse argomentazioni di Kant, bensì solo e direttamente il loro *risultato*. Questo appunto perché per Schopenhauer, al contrario che per Kant, sono dati – se pure in modo diverso – entrambi i termini della distinzione, sì che la stessa distinzione o differenza è, appunto, data; in quanto tale, essa non necessita di alcuna fondazione o giustificazione (e quindi nemmeno è da considerarsi, propriamente, come risultato di una qualche catena argomentativa).

Gli elementi che concorrono solidalmente, in una singolare combinazione di circostanze, a condurre il giovane Schopenhauer verso una comprensione in senso ontologico del dualismo critico kantiano – ossia, in ultima analisi, del termine «cosa in sé» – sono, secondo l'ordine cronologico che è possibile ricostruire, almeno tre. Innanzitutto, l'anelito religioso per l'Eterno, inteso come «verità» (conoscibile nell'intimo), e la determinazione di ciò che è nel tempo come «illusione». In secondo luogo, il parallelo tra la *Erscheinung* di Kant e il φαινόμενον di Platone e, di conseguenza, tra la «cosa in sé» e «l'idea» come ὄντως ὄν [139] (quest'ultima identificazione verrà allo scoperto nei manoscritti del 1814:[140] cfr. *infra*, XI, 9); a tale riguardo è molto probabile il condizionamento della *Storia della filosofia* di Tennemann. In terzo luogo, ma in una posizione teorica di preminenza, l'interpretazione scettica della filosofia kantiana, basata sulla riduzione del concetto di «fenomeno» al concetto di «rappresentazione» e sulla conseguente determinazione della cosa in sé come «verità» e «realtà»; a questo riguardo è fortemente verosimile l'influsso di Schulze. La solidarietà tra

139 Cfr. p.e. Platone, *Repubblica* VI, 490 b (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1218); *Filebo*, 58 a (per la trad. it. cfr. *ivi*, p. 468).

140 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 250, p. 198: «L'*idea platonica* è la *cosa in sé di Kant* […] libera dal tempo e dallo spazio e in tal modo da pluralità, mutamento, inizio e fine. Solo essa è l' ὄντως ὄν o [*oder*] la *cosa in sé*».

gli ultimi due elementi, comunque, potrebbe non essere casuale, visto che il «saggio consiglio» di leggere parallelamente Platone e Kant provenne a Schopenhauer proprio da Schulze (il quale peraltro, come si è detto, raccomandava ai suoi studenti la consultazione dell'opera di Tennemann).

In tutto questo, comunque, non è da sottovalutare l'importanza della lettura di Schelling, il quale in alcune opere giovanili (conformemente alla presentazione che Schulze dava della sua filosofia) aveva ammesso espressamente la conoscibilità, da parte di individui eccezionali, della realtà assoluta o delle cose in sé.

Nonostante l'indubbia rilevanza che tutti questi temi rivestiranno nella filosofia matura di Schopenhauer, non si deve perdere di vista che il complesso e articolato percorso speculativo che porterà al futuro sistema è, nei testi citati, ancora agli esordi. Tuttavia, proprio in riferimento al suddetto dualismo e, precisamente, alla «nullità» del mondo empirico, il giovane Schopenhauer comincia ad attribuire nelle annotazioni del 1811/12 una rilevanza particolarissima, anzi addirittura esclusiva, al termine «volontà» – in un senso però ancora molto distante, o quanto meno parziale, rispetto a quello che costituirà la chiave di volta de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Il significato proprio di questa rilevanza è necessario ora determinare.

IV.
IL *WILLE* COME ONTΩΣ ON

1. *L'irrilevanza del mondo esterno nella considerazione morale: nullità del mondo e realtà della volontà*

Nella prospettiva morale il giovane Schopenhauer crede di scorgere una visione perfettamente solidale con le proprie considerazioni teoriche (ontologiche). Il fondamentale presupposto della morale è infatti, a suo giudizio, la nullità o irrealtà del mondo esterno:

> La morale si occupa solo ed esclusivamente della volontà; che un potere esterno ostacoli la sua azione non fa assolutamente differenza; per essa il mondo esterno ha realtà [*Realität*] solo in quanto può determinare la volontà o no; una volta che la volontà è determinata, ossia vi è una risoluzione [*Entschluß*], il mondo esterno e il suo accadere sono nulli [*nichtig*] e non ci sono affatto.[1]

La «legge morale» o «legge interiore», che concerne il regno di Dio, si contrappone alla «legge esteriore» o positiva, che concerne il mondo esterno e lo Stato.[2] La considerazione morale riguarda infatti l'*intenzione* con cui un'azione viene compiuta: l'essenziale non è ciò che il soggetto agente realizza di fatto, ma ciò che egli *vuole* o *voleva* realizzare. La realizzazione del proposito può essere impedita da eventi del mondo esterno che il soggetto non può controllare e di cui egli, quindi, non è in alcun modo responsabile. Per questo, «che un potere esterno ostacoli la sua [della volontà] azione», ossia che il proposito non trovi attuazione, da un punto di vista morale è del tutto indifferente (*posto* il proposito, ossia posta la determinazione della volontà); «una volta che la volontà è determinata», il mondo esterno perde completamente di importanza, non esiste più.[3]

---

1 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 25, p. 21.

2 *Ibid*.

3 Cfr. HN II, p. 313 (glossa alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi* di Schelling): «Si può pensare qualcosa di più reale [*etwas*

Questo mondo non è che «il regno del caso e dell'errore»;[4] come insegna la tragedia greca, «persino chi vuole la cosa migliore commette, nonostante la sua volontà, un crimine!».[5] Ma tutto questo dimostra appunto che «ciò che conta non è affatto quel che avviene, bensì quel che si è voluto».[6] Tali considerazioni assumono per l'uomo una funzione evidentemente consolatoria: il caso e l'errore del mondo, sui quali egli non ha alcun potere, non hanno in fondo alcuna realtà.[7]

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant aveva attribuito all'intenzione (*Gesinnung*) del soggetto agente un valore morale pressoché assoluto: «Di ogni azione conforme alla legge [morale], la quale tuttavia non accada per amore della legge [*um des Gesetzes willen*], si può dire: essa è moralmente buona solo secondo la lettera, ma non secondo lo spirito (l'intenzione)».[8] Corrispondentemente, Kant aveva distinto tra mera «legalità» e piena «moralità» dell'agire.[9] La contrapposizione posta da Schopenhauer tra legge morale (o «legge interiore») e Stato (o «legge esteriore») sembra alludere a questa pagina della *Critica della ragion pratica*. Secondo Schopenhauer, tuttavia, l'intenzione (la volontà del soggetto agente) è non soltanto ciò che determina il valore morale di un'azione, come per Kant, ma addirittura ciò per cui gli «eventi del mondo» acquistano un significato (*Bedeutung*) o una realtà (*Realität*). Questa tesi, radicalizzata e trasportata su un piano più propriamente teorico (trascendentale), potrebbe essere intesa come l'espressione di una «rivoluzione copernicana» morale.[10]

Ora, se gli eventi del mondo esterno acquisiscono una qualche realtà solo attraverso la loro relazione alla volontà umana, allora quest'ultima è ciò che è reale o essente in senso pieno. E in effetti, contestando la teoria della storia e della provvidenza di Schelling, Schopenhauer afferma espressamente che l'elemento reale (*das Reale*) della vita è la «volontà in ogni individuo»; gli eventi del mondo – che costituiscono la storia – sono il suo lato irreale o nullo (*das Nichtige*).[11]

Realeres] dell'elemento morale? Non devi necessariamente considerare nullo [*nichtig*] tutto ciò che altrimenti ti appare reale, non appena entra in collisione con esso?»

4 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 25, p. 22.

5 HN II, p. 310.

6 *Ibid*.

7 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 20, p. 19.

8 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 161.

9 *Ibid*.

10 Cfr. J. E. Atwell, *Schopenhauer. On the Character of the world. The metaphysics of will*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1995, p. 17 e sgg.

11 HN II, p. 338. Glossa al *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling.

> Solo una cosa vediamo al di fuori della potenza del destino: la volontà stessa [*der Wille selbst*]: e nella coscienza dello spettatore irrompe, dalla notte, [la consapevolezza] che nessun oggetto della volontà, ma solo la volontà stessa è davvero essente [*wahrhaft seyend*].[12]

È interessante che la medesima espressione che Schopenhauer riferisce al *Wille* (*wahrhaft seyend*) fosse usata da Schleiermacher per tradurre l'espressione greca che Platone riferisce all'idea: ὄντως ὄν.[13]

2. *Significato di questa prima rilevanza del termine «volontà» nei manoscritti. Un primo falso precedente del sistema*

Si deve resistere alla tentazione ermeneutica di vedere in queste affermazioni di Schopenhauer un preludio o un'anticipazione diretta della sua successiva metafisica della volontà. Infatti gli elementi teorici che fonderanno quest'ultima (cfr. *infra*, cap. XI) sono ancora del tutto assenti.[14] Il presupposto fondamentale è qui semplicemente la *libertà* della volontà umana; quest'ultima è l'unica cosa «al di fuori della potenza del destino».[15] Solo sotto questo presupposto l'etica è possibile: «la legge morale vuole […] che ognuno faccia quel che è giusto fare».[16] Di fatto, però, non ognuno «vuole la cosa migliore».[17] La volontà umana (*Wille*), in quanto libera, può, ma non *deve* (*muss*) necessariamente determinarsi al bene o alla «cosa migliore». Ovvero, essa *deve* certamente determinarsi al bene, ma solo in senso morale (*soll*). Il *Wille* di questi testi è da intendere come θέλημα, assolutamente non come βούλησις (cfr. *supra*, I, 9).

Nel frammento n. 13 (1810) Schopenahuer aveva scritto che l'unico senso possibile della «farsa» del mondo è l'educazione (παίδευσις) della volontà, cioè le «mutazioni sia verso il bene sia verso il male» che essa subisce, in rapporto non tanto o non solo a questa vita, quanto innanzitutto

12 *Ivi*, p. 310.
13 Schleiermacher traduce così *Filebo* 58a, 59d (cfr. F. Schleiermacher, hrsg. von, *Platons Werke*. *Zweiten Theiles Dritter Band*, cit., pp. 225, 228). Anche Schopenhauer traduce allo stesso modo in *Parerga e paralipomena* I (cit., p. 59).
14 Concordo qui con K. Gjellerup, *Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Eine Studie über den elften Band der neuen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers («Genesis des Systems»)*, in «Annalen der Philosophie», n. 1, 1919, pp. 495-517, soprattuto pp. 501-502.
15 HN II, p. 310.
16 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 25, p. 21.
17 HN II, p. 310.

all'«esistenza infinita» del soggetto agente.[18] La vita finita (temporale) ha un senso o un valore solo come "luogo" o occasione in cui si determina l'esistenza infinita dell'uomo, e, in particolare, nel senso di un premio o di un castigo eterni (rispettivamente, nel caso in cui la volontà abbia conosciuto più «mutazioni» «verso il bene», oppure «verso il male»).

Questo significato può essere attribuito anche all'identità, implicita nel frammento n. 25 dei manoscritti, tra la «legge interiore» (o legge morale) e il «regno di Dio»:[19] il verdetto del tribunale divino, a differenza di quello del tribunale civile o statale, non dipende in alcun modo dalle azioni che l'uomo ha di fatto realizzato, bensì, *esclusivamente*, da ciò che ha determinato la sua volontà. Non ciò che accade, ma la volontà dell'uomo, in quanto libera, è, dal punto di vista divino sul mondo, l'unica cosa veramente rilevante, «reale», «davvero essente [*wahrhaft seyend*]». Tutto il resto, ossia il mondo esterno, è solo un «fumo» destinato a dileguarsi e «scomparire nel nulla» dopo aver formato «strane figure».[20] Proprio per questo la vita è, appunto, solo una farsa.[21]

Tutto questo sembrerebbe presupporre, al fondo, l'immortalità dell'anima individuale umana, intesa come centro o soggetto di volontà (anche nel frammento n. 13 è chiaramente sottintesa la partecipazione del soggetto *volente* ad un'esistenza infinita). Se è così, il senso generale di tutto questo discorso richiama ancora una volta le ripetute affermazioni di Schopenhauer, citate nei capitoli precedenti, secondo le quali ciò che è nel tempo (l'«accadimento») è illusione; la verità si trova nell'intimo dell'uomo (*im Inneren*; in questo caso, nella relazione del soggetto agente alla legge interiore, nell'intenzione ovvero nella volontà). Il mondo esterno è invece il «regno del caso e dell'errore». Il significato specifico della rilevanza che la volontà acquisisce in questi testi degli anni 1811/12 si rivolge quindi più "all'indietro" che "in avanti", ossia, propriamente, più al passato che al futuro dell'elaborazione teorica di Schopenhauer.

Ciononostante, commentando la trentatreesima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza» (tenuta il 5 dicembre 1811[22]), il giovane Schopenhauer scrive che la volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni

18 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 13, pp. 13-14.
19 *Ivi*, n. 25, p. 21.
20 HN II, p. 338.
21 *Ivi*, p. 310.
22 Cfr. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., vol. IV, 4, *Kollegnachschriften 1810-1812*, hrsg. von E. Fuchs, R. Lauth, H. G. v. Manz, I. Radrizzani, P. K. Schneider, M. Siegel und G. Zöller, Frommann-Holzbog, Stuttgart-Bad Canstatt 2004, pp. 73-74.

tempo [*als ein Ding an sich, über alle Zeit steht*]».[23] Il colore dell'inchiostro sembra suggerire che questa glossa sia più o meno coeva alla trascrizione della lezione di Fichte.[24] Per determinare con certezza il termine temporale *ad quem*, prima del quale essa deve essere stata redatta, è necessario interrompere momentaneamente il filo principale del discorso e dedicare un paragrafo alla teoria dei concetti che il giovane Schopenhauer aveva elaborato prima di scrivere la sua dissertazione sul principio di ragion sufficiente.

3. *Digressione: la "preistoria" della teoria schopenhaueriana dei concetti*

Alcuni luoghi del *Nachlass* schopenhaueriano redatti negli anni 1811-1813 documentano una teoria dei concetti della quale, nelle opere a stampa (a partire dalla dissertazione del 1813), non è rimasta alcuna traccia.

Glossando la prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», Schopenhauer affronta il problema della formazione dei concetti, da lui già discusso nel frammento n. 15 del 1810 (cfr. *supra*, II, 3).

> […] La percezione] non è affatto […] meramente *opera dei sensi*. Con i sensi noi non conosciamo nulla; [conosciamo] soltanto attraverso le categorie dell'intelletto, alle quali i sensi danno la materia; l'intelletto soltanto forma ogni concetto, dunque anche quelli di quiete e caduta, e la gravità è un concetto astratto da molti concetti (che costituiscono appunto la percezione). Le categorie formano, a partire da ciò che è stato visto, concetti, e attraverso di essi noi conosciamo tutte le cose nella *relazione*, dunque anche attraverso il concetto di *causalità* […]. La sensibilità pura dà spazio e tempo. Solo in questi è possibile il movimento. L'occhio percepisce il movimento. L'intelletto unifica questa percezione in un concetto del *cadere*, dopo che, in precedenza, ha unito ogni volta la pietra e la terra in un concetto.[25]

In questa glossa Schopenhauer affronta anche il problema del rapporto tra «causa» e «fondamento sovrasensibile». Per ragioni di sistematicità dell'esposizione, i passi concernenti questo tema sono stati omessi; la loro analisi verrà effettuata separatamente (cfr. *infra*, VI, 2).

---

23 HN II, p. 57.

24 Il *Nachlass* di Schopenhauer è consultabile sul sito dell'Università di Francoforte. Il testo di questa glossa si trova nel VI quaderno, pp. 23v-24r.

25 HN II, pp. 20-21.

Rispetto al frammento n. 15, qui Schopenhauer utilizza dei termini che appartengono inequivocabilmente all'apparato teorico di Kant: «intelletto», «categorie», «molteplice». I concetti empirici (come «essere in quiete» e «cadere») sono opera dell'intelletto e si originano dall'azione delle categorie (concetti puri). L'intelletto è perciò, kantianamente, la facoltà relativa a entrambi.[26] Parlando dell'originarsi del concetto dall'atto delle categorie, Schopenhauer sottintende il significato di «concetto» come concetto *empirico*.

A questo proposito si deve notare che la causalità viene definita dapprima «concetto» («Le categorie formano, a partire da ciò che è stato visto, concetti, e attraverso di essi noi conosciamo tutte le cose nella *relazione*, dunque anche attraverso il concetto della *causalità* […]»), e successivamente «categoria» («la categoria della causalità chiede sempre e eternamente *perché*»). Per tentare di armonizzare questi due luoghi, mantenendo al tempo stesso la loro relazione al resto del testo, si può ipotizzare che Schopenhauer, riferendosi alla causalità come concetto, si riferisca alla causalità non pura (che sarebbe la categoria), ma già empiricamente determinata come gravità (causa della caduta), secondo l'esempio scelto a lezione da Fichte.[27] Immediatamente prima Schopenhauer aveva appunto scritto che «la gravità è un concetto astratto da molti concetti».

Ancora in commento a Fichte – e, precisamente, alla ventiseiesima lezione «Sui fatti della coscienza», tenuta il 26 novembre 1811[28] – Schopenhauer annota:

> Il concetto è il prodotto dell'atto delle categorie, [atto] che è l'unificare in una cosa, *ens*, sostanza, il molteplice dato nella percezione; così esse unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, la figura, il colore rosso dati; e la memoria è la ripetizione, divenuta abilità mediante esercizio, di questo concetto. In questo concetto essa [la memoria] trattiene dunque tutti gli accidenti della cosa, tra cui il colore rosso. Così l'intelletto si fa più concetti nello stesso modo. Se ora esso (l'intelletto che è la somma delle categorie) trova in più cose, o nei suoi concetti di tali cose già afferrati nella memoria, lo stesso accidente, p. e. il colore rosso, allora unifica questo ad esso, cioè al molteplice dato, ancora in un intero, che è quindi il concetto *rosso*.[29]

Come nella glossa precedente, anche qui il concetto è inteso come prodotto o risultato dell'atto delle categorie. Nella seconda glossa, tuttavia,

26 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 33-34, p. 113; B 90 e sgg., p. 187 e sgg.
27 Cfr. HN II, p. 20.
28 Cfr. G. Fichte, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 209.
29 HN II, p. 49.

Schopenhauer ammette due tipi di concetti: il «concetto della cosa, *ens*, sostanza», nel quale sono uniti tutti gli accidenti della cosa («estensione, impenetrabilità, figura, colore rosso»), e il concetto del «colore rosso», che è concetto di un accidente (*Accidenz*). Non è chiaro che rapporto sussista tra questi due tipi di concetti, perché non è specificata la relazione tra il «molteplice dato nella percezione» – dalla cui unificazione (per opera della categorie) sorge la cosa – e il molteplice di «estensione, impenetrabilità, colore rosso dati» (e l'elenco degli accidenti della cosa potrebbe ovviamente continuare), dalla cui unificazione (parimenti per opera della categorie) sorge il concetto della cosa.

È improbabile che Schopenhauer intenda che i due molteplici siano identici: questo comporterebbe che anche i risultati della loro unificazione, ossia la cosa e il suo concetto, sarebbero identici. Questa identità è smentita dal testo, secondo il quale il concetto non è la cosa, ma è, appunto, il «concetto della cosa». Inoltre, anche secondo il successivo idealismo trascendentale di Schopenhauer, la cosa è «rappresentazione», non «concetto»: (i concetti di) «concetto» e «rappresentazione» sono in Schopenhauer da tenere distinti. Ammesso dunque che i due molteplici siano differenti, viene determinato – verosimilmente in modo incompleto – solo il molteplice la cui unificazione dà il concetto della cosa («estensione, impenetrabilità, colore rosso dati»), e non anche «il molteplice dato nella percezione», la cui unificazione dà la cosa.

Non è nemmeno possibile ipotizzare che, secondo Schopenhauer, gli elementi del molteplice, dalla cui unificazione sorge il concetto della cosa, siano a loro volta *i concetti* degli elementi del molteplice (della percezione), dalla cui unificazione sorge la cosa. I primi, infatti («estensione, impenetrabilità colore rosso *dati* [corsivo mio]», che Schopenhauer considera «accidenti» della cosa), in quanto «dati», non possono essere «concetti» (*risultato* di un atto delle categorie). Inoltre, secondo questa ipotesi interpretativa, il concetto della cosa risulterebbe dall'unificazione dei concetti dei suoi accidenti; ma questo è in contraddizione con il seguito del testo, secondo il quale, all'inverso, la formazione del concetto della cosa è preliminare rispetto alla formazione del concetto dell'accidente.

Kant aveva parlato di un «molteplice della sensibilità *a priori*» (che le categorie dell'intelletto unificherebbero), come di un qualcosa di completamente preconcettuale e precategoriale, dunque di non determinabile (se non come dotato di una struttura spaziotemporale).[30] È verosimile che il «molteplice dato nella percezione» – che nel testo di Schopenhauer rimane

30 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 102, p. 203.

ugualmente indeterminato, e dalla cui unificazione ad opera delle categorie risulterebbe la «cosa» come *ens* – corrisponda, nelle intenzioni di Schopenhauer, al «molteplice della sensibilità» di cui parla Kant.

Ora, l'atto delle categorie consiste innanzitutto nell'«unificare in una cosa, *ens*, sostanza, il molteplice dato nella percezione». Il risultato dell'atto delle categorie applicato alle percezioni è dunque *la cosa*, l'*ens*. In un commento del 1813 alla *Critica della ragion pura* Schopenhauer scrive espressamente che «attraverso la parola *essere* designiamo propriamente il prodotto dell'attività della categorie. Non appena queste hanno unificato percezioni date (mediante la sensibilità), diciamo *è*; sebbene normalmente le categorie unifichino solo le percezioni date in una volta, cioè così come esse si presentano nell'esperienza».[31] L'essere come «prodotto delle categorie» viene nominato anche in commento a *Filosofia e religione* di Schelling.[32]

Da un ulteriore atto delle categorie – applicato stavolta non al molteplice della percezione, ma a questo molteplice in quanto *già* unificato nella «cosa» – risulta il *concetto della cosa*: «così [come unificano «in una cosa, *ens*, sostanza, il molteplice dato nella percezione»] esse [le categorie] unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, la figura, il colore rosso dati».

Posto il concetto della cosa, l'origine del *concetto di un accidente della cosa* è facilmente spiegato attraverso un *terzo* atto di unificazione dell'intelletto, che si applica agli «accidenti» contenuti in diversi «concetti» delle cose. Nel concetto della cosa (ad esempio, rossa), sono immagazzinati «tutti gli accidenti della cosa»; quando le occorrenze di uno stesso accidente (il colore rosso), percepito in più cose e memorizzato in più concetti, vengono unificate, sorge allora il concetto di quell'accidente (il concetto del colore rosso). Dunque, nel concetto di una cosa sono unificati gli accidenti («l'estensione, l'impenetrabilità, il colore rosso dati»), ma *non ancora in quanto concetti*: ognuno di essi diventa concetto solo quando viene «unito» con lo stesso accidente presente in un altro concetto (di una cosa). Proprio per questo, d'altra parte, l'accidente in prima istanza non viene memorizzato, se non in subordinazione al concetto della cosa della quale esso è, appunto, accidente.

La problematicità si annida però, a questo punto, proprio nel «concetto della cosa», la cui formazione è preliminare alla formazione del concetto dell'accidente. Bisogna vedere che cosa significhi «concetto della cosa».

31 HN II, p. 281.
32 *Ivi*, p. 325.

Nella prima glossa a Fichte, i concetti cui Schopenhauer si riferiva erano evidentemente concetti generali, ossia rappresentazioni astratte («quiete» e «caduta»). Si formuli perciò, come prima ipotesi, che anche qui il concetto di cui parla Schopenhauer sia il concetto astratto (la rappresentazione del genere della cosa). Schopenhauer scrive nella prima glossa che «le categorie formano, a partire da ciò che è stato visto, concetti». Nella seconda glossa la teoria sembra assumere più specificità. L'atto delle categorie – che in quel luogo non veniva determinato – consiste innanzitutto nell'«unificare in una cosa, *ens*, sostanza, il molteplice dato nella percezione»; «così», prosegue Schopenhauer, le categorie «unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, il colore rosso dati». In questo senso, è già problematico che, nel concetto del genere della cosa, che dovrebbe esprimerne l'essenza, siano presenti gli accidenti della cosa («In questo concetto essa [la memoria] fissa dunque tutti gli accidenti della cosa»).

Si deve notare, anche, che il concetto della cosa sorge in modo differente dal concetto dell'accidente. Quest'ultimo sorge attraverso l'unificazione di molteplici esperienze (della cosa stessa); nel caso del concetto della cosa, Schopenhauer non parla affatto di molteplici esperienze. O meglio, nel caso del concetto della cosa, l'unificazione non riguarda le molteplici esperienze della cosa, ma i suoi accidenti. Ora, il concetto del colore rosso è senz'altro un concetto astratto o di genere; se si intende anche il concetto della cosa come concetto di genere, risulta difficile giustificare la differenza tra il processo di formazione del concetto della cosa e il processo di formazione del concetto dell'accidente; ossia, risulta difficile giustificare come lo stesso tipo di concetto (il medesimo risultato) possa derivare da due differenti processi di formazione.

Inoltre, riferendosi al concetto della cosa, Schopenhauer scrive che «la memoria è la ripetizione, divenuta abilità [*Fertigkeit*] mediante esercizio, di questo concetto». Intendendo con «concetto» «rappresentazione astratta» ovvero «concetto di genere», ne deriverebbe che la memoria è la ripetizione di rappresentazioni astratte. Inoltre, poiché ciò che viene ripetuto deve essere stato dapprima percepito, se i concetti, che vengono ripetuti, fossero concetti di genere, allora Schopenhauer sottintenderebbe che i generi (come contenuto di tali concetti) siano stati percepiti.

Tutto questo orizzonte di anomalia si dissipa se si intende «concetto della cosa» come «rappresentazione della cosa singola, concreta». In un luogo del *Nachlass* schopenhaueriano, datato da Hübscher al 1813[33] (quindi circa

33 *Ivi*, p. 431.

di un anno e mezzo successivo alla lezione in cui Fichte parla del concetto della qualità), Schopenhauer, confrontandosi con la nozione kantiana di schema esposta nella *Critica della ragion pura*, scrive:

> Chiamo immagine o schema la riproduzione di un'intuizione sensibile mediante la capacità di immaginazione, il loro contenuto è perciò sempre un oggetto singolo […]. Chiamo per questo immagine o schema una *rappresentazione immediata*: alla sfera di essa appartengono anche le intuizioni degli oggetti presenti dei sensi.
>
> Chiamo un *concetto* la rappresentazione di una rappresentazione, ovvero una *rappresentazione mediata*. Nelle combinazioni dell'intelletto il concetto sostituisce le rappresentazioni immediate, con vantaggio, perché è più facile da maneggiare: come nell'algebra le lettere [sostituiscono] i numeri. Esso [il concetto] può, secondo la sua natura, avere come contenuto sia cose singole sia generi: gli ultimi sono però sua esclusiva proprietà ed esistono solo nel concetto […].[34]

Il concetto «può, secondo la sua natura, avere come contenuto cose singole o generi». I «generi», in quanto sono «esclusiva proprietà» del concetto ed «esistono soltanto in esso», sono qui implicitamente contrapposti alle «cose singole», che esistono anche al di fuori del concetto. Poiché alla «sfera» della rappresentazioni immediate «appartengono anche le intuizioni degli oggetti presenti dei sensi», e poiché il concetto è una «rappresentazione mediata» (ossia la rappresentazione immediata di una rappresentazione immediata), allora il concetto di una cosa singola è la rappresentazione di un'intuizione dei sensi (che è anch'essa, da parte sua, «rappresentazione»). La determinazione del concetto come «rappresentazione di una rappresentazione» (immediata), presente anche nei testi maturi, potrebbe essere stata pensata dal giovane Schopenhauer come il contenuto implicito di un passaggio della *Critica della ragion pura*.[35]

Ora il concetto di una cosa singola si differenzia nel testo dallo «schema o immagine», ossia dalla «riproduzione» dell'«intuizione sensibile» (di cui il concetto è la rappresentazione). Questa differenza, però, nel testo, non è determinata. In esso si dice solo che il concetto «è più facile da maneggiare [*leichter zu handhaben*]» rispetto alle rappresentazioni immediate (alla classe delle quali appartiene appunto lo «schema o immagine»). La stessa espressione verrà ripetuta nel trattato sul principio di ragion sufficiente e ne

34 *Ivi*, pp. 270-271.
35 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 93-94, p. 191.

Il mondo come volontà e rappresentazione.[36] Comunque, questo luogo del *Nachlass* testimonia, al di là di ogni dubbio, che il giovane Schopenhauer ammette concetti di cose singole.

Ebbene, interpretando, nel frammento relativo al corso di Fichte, «concetto della cosa» non come «concetto del genere della cosa» ma come «concetto della cosa singola», le difficoltà riscontrate in relazione alla precedente ipotesi interpretativa scompaiono.

Schopenhauer scrive che le categorie «unificano in una cosa, *ens*, sostanza, il molteplice dato nella percezione»: il *concetto* della «cosa» è quindi il concetto di un *ens*, di una «sostanza» prima (secondo la terminologia aristotelica) che, a differenza del colore rosso (che è un accidente), non può essere predicata di altro. Dunque, se si intende «concetto della cosa» come «rappresentazione mentale della cosa singola», individua, non è più problematico, ma naturale che nel concetto della cosa siano comprese le note accidentali di essa.

In secondo luogo, la memoria diventa «la ripetizione, divenuta abilità», di richiamare alla mente la rappresentazione della cosa singola e non, controintuitivamente, del suo genere.

Infine, risulta giustificato anche che Schopenhauer non parli delle molteplici esperienze della "stessa" cosa come condizione del concetto della cosa – ciò di cui dovrebbe invece parlare, se con «concetto della cosa» intendesse il concetto del genere della cosa. Ammettendo questa interpretazione del termine *Begriff*, si può rendere ragione, quindi, della differenza dei due processi di formazione dei concetti, a seconda che si tratti del concetto della cosa (singola o individua) o del concetto dell'accidente (che è concetto di genere).

Posto dunque che il concetto possa avere per contenuto tanto singole cose quanto generi, si deve dire che, in commento alla prima lezione introduttiva, Schopenhauer intende, per «concetto», concetto di genere, e qui, invece, per «concetto della cosa», concetto di una cosa singola.

I contenuti che, nel loro complesso, formano questa primitiva teoria schopenhaueriana dei concetti sono riscontrabili anche in altri luoghi del *Nachlass*. L'origine del concetto dall'atto delle categorie è teorizzata in due commenti alla *Critica della ragion pura*.[37] Il significato della parola «concetto» come concetto di cosa singola, passibile di essere ripetuto, è presupposto in un'ulteriore glossa a Fichte, che sarà analizzata nel prossimo paragrafo, e in un commento al primo volume delle *Philosophischen*

36 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 89, p. 1167.
37 Cfr. HN II, pp. 271, 281.

Schriften di Schelling.[38] Ancora nel frammento n. 46 dei manoscritti, redatto nel 1812, è presupposta la distinzione (che nel testo rimane indeterminata) tra «concetto astratto» e «concetto concreto»,[39] sì che si può presumere che Schopenhauer intenda con il primo «concetto di genere», e con il secondo «concetto della cosa singola».

Questa teoria dei concetti è molto differente da quella che Schopenhauer presenterà negli scritti pubblicati, già a partire dalla dissertazione del 1813. In quest'ultima,infatti, la facoltà dei concetti non è più l'intelletto (*Verstand*), ma la ragione (*Vernunft*), e i concetti sono definiti come «rappresentazioni astratte»:

> I concetti sono sempre generali in quanto, come semplici rappresentazioni di rappresentazioni, non possono contenere tutto ciò che contengono le rappresentazioni stesse, non sono cioè altrettanto determinati.[40]

Nella dissertazione il concetto non è mai concetto di una cosa singola, ma sempre e soltanto di genere. In quanto tale, esso non va «confuso», da un lato, «come spesso accade, con la categoria di unità, che unifica il molteplice di un'intuizione sensibile»,[41] d'altro lato, nemmeno «con il fantasma, che è una singola rappresentazione completa, e tuttavia non è mediata dall'oggetto immediato, e nemmeno appartiene all'intero dell'esperienza».[42] Comunque, prima di assestarsi su questa posizione definitiva, Schopenhauer dedicherà ancora diverse riflessioni al tema del «concetto» (cfr. *infra*, VI, 9; VII, 4).

È interessante che, in questi passi, Schopenhauer sembri voler mettere in guardia il lettore contro il contenuto della propria stessa, precedente "confusione". Che il concetto non vada confuso «con la categoria di unità, che è ciò che unifica il molteplice di un'intuizione sensibile», sembra infatti escludere che il concetto sia l'unità delle determinazioni accidentali della cosa, ossia, come è detto nella glossa a Fichte, che le categorie unifichino «*in un concetto* [corsivo mio] di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità,

38 Cfr. *ivi*, p. 310.

39 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 46, p. 35.

40 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 27, p. 99; cfr. *ivi*, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), Rizzoli, Milano 2000, § 26, pp. 151-152.

41 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 27 p. 98.

42 *Ivi*, p. 101; A. Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 28, p. 156.

il colore rosso dati». D'altra parte, che il concetto, come rappresentazione generale, non vada confuso con il «fantasma» come «singola rappresentazione completa», esclude certamente che il concetto possa avere come proprio contenuto «cose singole».

Nella dissertazione, Schopenhauer non parlerà più del concetto di cosa singola, ma, soltanto, o di rappresentazione astratta (concetto di genere) o di fantasma; né farà più ricorso, per spiegare l'origine dei concetti, all'atto delle categorie, essendo ormai la facoltà dei concetti non l'intelletto (che è la facoltà delle categorie), ma la ragione.[43]

Complessivamente, quindi, ciò che viene riprodotto è chiamato, nelle glosse a Fichte e a Schelling citate, «concetto», nel commento sopra citato alla *Critica della ragion pura*, «schema» o «immagine» e infine, nella dissertazione, «fantasma». Si può ritenere che Schopenhauer abbia abbandonato l'ammissione di concetti di cose singole (mantenendo solo i concetti di genere) al fine di eliminare l'ambiguità del termine «concetto» e salvaguardarne così, al tempo stesso, la specificità rispetto al termine «fantasma» (come riproduzione di ciò che è stato percepito).

4. *La volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo». Un secondo falso precedente del sistema*

Veniamo ora, finalmente, alla glossa a Fichte, in cui Schopenhauer scrive che la volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo».

> Secondo la dottrina di Kant, penso, la riproduzione di cui parla Fichte è molto facile da spiegare, come l'attività dell'intelletto, per mezzo delle sue categorie e le forme della sensibilità pura, esercitata sui concetti, ai quali la materia presa dalla sensibilità non viene data in quest'istante, ma è data prima […]. Lo scopo è un concetto che diviene causale […] Che la decisione stia al di fuori di ogni tempo, si può dire in quanto essa è un atto della volontà, la quale, come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo [*daß der Entschluß außer aller Zeit stehe, ließe sich sagen insofern er ein Akt des Willens ist, der als ein Ding an sich, über alle Zeit steht*].[44]

43 Sulla funzione sistematica della teoria dei concetti nel pensiero di Schopenhauer, cfr. M. Dobrzański, *Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017.

44 HN II, pp. 56-57.

È evidente che, anche qui, i «concetti» a cui si riferisce Schopenhauer sono concetti di cose singole, non concetti di genere. La riproduzione, infatti, consiste nella serie di questi concetti: il loro contenuto, prima di poter essere riprodotto, deve essere stato percepito, sì che, come tale, non può consistere in un genere (astratto). Nell'ultimo periodo della citazione, Schopenhauer scrive inoltre che lo «scopo è un concetto che diviene causale». Anche qui, è molto improbabile che «concetto» significhi «concetto di genere»: questo sarebbe appropriato solo nel caso molto particolare di scopi "ideali", come il bene, la virtù ecc. Schopenhauer, invece, intende parlare dello scopo in generale; e lo scopo in generale è il concetto di una cosa singola (da realizzare o da conseguire), non certo un concetto di genere. Se è così, anche alla fine del passo, «concetto» significa «concetto della cosa singola».

Poiché dunque i concetti di cui qui si parla sono concetti di cose singole, e poiché nella dissertazione del 1813 i concetti delle cose singole non vengono più ammessi («i concetti sono sempre generali»), allora è necessario che questa glossa sia stata redatta, nella sua interezza, *precedentemente alla dissertazione*. Nei quaderni giovanili, il primo frammento in cui la cosa in sé è indicata nella volontà è del 1814;[45] questa è perciò (secondo i documenti disponibili) la prima annotazione in cui Schopenhauer ha messo in rapporto i concetti di volontà e cosa in sé.

A questo punto, però, è essenziale determinare il significato di questa relazione, espressa dal termine *als*: *der [Wille], als ein Ding an sich*. In ultima analisi, è essenziale determinare il significato (grammaticale e logico) del termine *als*. Questo punto richiede lo svolgimento di alcune considerazioni. In realtà, tale significato è già stato anticipatamente determinato, in questa esposizione, dalla traduzione del passo: la volontà «*come* [corsivo mio] una cosa in sé». Si tratta quindi, propriamente, di giustificare l'opportunità di questa scelta traduttiva.

Secondo il Dizionario Grimm, il termine *als* può avere tre significati, e cioè può essere comparativo (*vergleichend*), dimostrativo (*demonstrativ*) o consecutivo (*konsekutiv*).[46] Poiché l'*als* consecutivo esprime una consequenzialità relativa più all'«intero discorso» che a singole componenti di esso,[47] allora l'*als* della proposizione *der Wille, als ein Ding an sich, steht über alle Zeit*, in quanto mette in relazione il termine *Wille* con l'espressione *ein Ding an sich*, può essere soltanto o dimostrativo o comparativo.

45 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 278 p. 225.
46 J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cit., Band 1, p. 247 e sgg.
47 Cfr. *ivi*, p. 257.

Si assuma come prima ipotesi che l'*als* sia dimostrativo. La proposizione di Schopenhauer significherebbe: «la volontà, in quanto[48] è una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo». In questo caso, la proposizione «la volontà è una cosa in sé» costituirebbe il pensiero fondamentale, perché sarebbe il fondamento della proposizione «la volontà sta al di sopra di ogni tempo»: ovvero, l'essere la volontà «al di sopra di ogni tempo» sarebbe la conseguenza dell'essere la volontà una cosa in sé. A differenza che nei manoscritti del 1814[49] e ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*,[50] la volontà sarebbe determinata non come *la* cosa in sé, ma come *una* cosa in sé. Ciò implicherebbe l'ammissione di una pluralità di cose in sé.

In effetti, l'utilizzo della forma plurale (*Dinge an sich*), presente sia nei testi Kant[51] che nelle lezioni di Schulze,[52] è ricorrente nelle annotazioni di Schopenhauer fino al 1814 (cfr. *supra*, III, 2; *infra*, XI, 9); essa sarà poi definitivamente abbandonata, in quanto la cosa in sé è «ciò che si trova al di fuori del tempo e dello spazio, del *principium individuationis*, ossia della possibilità della molteplicità».[53] Ma, in ogni caso, Schopenhauer sembra sempre presupporre che il concetto di cosa in sé sia *univoco*, ossia che le cose in sé non siano per essenza differenti l'una dall'altra. In commento alla prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», Schopenhauer usa proprio la forma plurale: il genio e il folle intuiscono e conoscono «le cose in sé».[54] Tuttavia esse sono qui univocamente determinate come ciò che «viene conosciuto» «al di fuori delle condizioni della conoscenza

48 Sull'*als* dimostrativo riferito ad un sostantivo in caso nominativo: «bei vielen verbis hebt sich das im nom. stehende praedicat durch ein als hervor. die mhd. und ahd. sprache, gleich den classischen, ja den meisten übrigen enthielt sich hier noch ganz der partikel und setzte den reinen nominativ: des starb er mensche und starb niht got; si gebar in maget; ich scheide iuwer gevangen hin, d. h. mensche wesende, maget wesende, gevangen wesende; er wart gekorn künec, gewîhet bischof, genant Artûs. wir sagen noch heute: er ward Artus genannt, aber zum könig erwählt, zum bischof geweiht und für mensch wesend sagen wir als mensch» (*ivi*, pp. 254-255). Dunque, se l'*als* in «Der Wille, als ein Ding an sich» fosse dimostrativo, significherebbe wesend o seiend: «Der ein Ding an sich seiende Wille».

49 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 305, p. 248.

50 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 134, § 23, p. 247.

51 Cfr. p. e. I Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 62, p. 151; B 327, p. 497; B 526, p. 543.

52 Cfr. M. V. d'Alfonso, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810-11)*, cit., p. 70.

53 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 134, § 23, p. 247.

54 HN II, p. 19.

dell'esperienza».[55] Nel 1814, le cose in sé sono determinate, in generale, come qualcosa che non può essere rappresentato;[56] in seguito vengono identificate con le idee platoniche.[57] Queste ultime costituiscono certamente una pluralità; ma, anche in questo caso, il concetto di cosa in sé ha soltanto un significato, e precisamente (per l'appunto) «idea platonica». L'univocità di questo concetto viene sempre tenuta ferma da Schopenhauer – e in questo senso vale già nei manoscritti il principio che la cosa in sé «si trova al di fuori […] della possibilità della molteplicità».

Ora, se l'*als* fosse dimostrativo, Schopenhauer intenderebbe dire che la volontà è *una* cosa in sé; ciò implicherebbe la possibilità di altre cose in sé, che non sono volontà. Le cose in sé potrebbero cioè essere differenti, per essenza, l'una dall'altra. Ma questo è in evidente contraddizione con l'univocità del concetto di «cosa in sé», che Schopenhauer sembra sempre presupporre.

Per mantenere il valore dimostrativo dell'*als* e l'univocità del concetto di cosa in sé, si può ipotizzare soltanto che Schopenhauer intenda dire che *ogni* volontà è una cosa in sé. Ma nelle annotazioni precedenti il 1814 (secondo i documenti disponibili) Schopenhauer non attribuisce mai alla volontà le determinazioni delle cose in sé (l'essere «conosciuto» solo «al di fuori delle condizioni della conoscenza dell'esperienza», il non poter essere «rappresentato»), né mette mai in relazione i due concetti, tranne che in questa glossa. Il colore dell'inchiostro, come si è visto, suggerisce che questa glossa sia coeva alla trascrizione del corso di Fichte, che è avvenuta alla fine del 1811; se dunque si attribuisce all'*als* un valore dimostrativo, si deve poi conseguentemente affermare che Schopenhauer ha messo da parte per lungo tempo un pensiero di così grande rilevanza teorica (la volontà *è* una cosa in sé), recuperandolo improvvisamente solo due anni e mezzo dopo, e cioè nel 1814, senza alcun riferimento a questa precedente glossa a Fichte e, per giunta, in un contesto teorico e secondo una formulazione profondamente differenti (affermando cioè che la volontà è non *una*, ma *la* cosa in sé: cfr. *infra*, XI, 12). Tutto questo è fortemente improbabile.

Si consideri perciò la seconda ipotesi, secondo la quale l'*als* è comparativo. La proposizione *Der Wille, als ein Ding an sich, steht über alle Zeit*

55 *Ibid*.

56 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 171, p. 127. Cfr. anche *ivi*, n. 263, p. 214 («il tempo non è congiunto alle cose in sé»); n. 287, p. 236 («tempo e spazio non spettano alle cose in sé»).

57 *Ivi*, n. 228, p. 173; n. 301, p. 248; n. 352, p. 293; n. 363, p. 303; n. 462, p. 407; n. 467, p. 410; n. 473, p. 425; n. 488, p. 439.

significherebbe: «la volontà, come [*als*] una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo».[58] *Als* avrebbe dunque il significato di *wie*. In questo caso, la proposizione «la volontà è al di sopra del tempo» rappresenterebbe il pensiero fondamentale, perché sarebbe il fondamento della proposizione «la volontà è come una cosa in sé». Si vede bene che, con questa interpretazione, svaniscono le due difficoltà prodotte dall'interpretazione precedente. Innanzitutto, l'univocità del concetto di cosa in sé non verrebbe smentita, perché la volontà non sarebbe *una* cosa in sé, ma *come* una cosa in sé (essendo anch'essa situata al di fuori del tempo). In secondo luogo, questo pensiero è in linea con le annotazioni coeve di Schopenhauer, secondo le quali la volontà determina il destino eterno dell'individuo e costituisce quindi, rispetto alla nullità degli eventi temporali e contingenti, ciò che è *wahrhaft seyend* (cfr. *supra*, 1-2).

Per queste ragioni, è fortemente verosimile che l'*als* sia da intendere come «come», non come «in quanto». Se questo è vero, nella glossa a Fichte Schopenhauer non ha identificato la «volontà» con una «cosa in sé», ma ha solo accostato i due termini in base alla loro caratteristica comune di essere al di sopra del tempo.[59]

Ai fini della ricerca schopenhaueriana, tuttavia, sarebbe estremamente importante stabilire il motivo per cui Schopenhauer determina la volontà come qualcosa che sta «al di sopra di ogni tempo». Infatti, posto che l'*als* sia comparativo, è questa determinazione della volontà a fondare il suddetto accostamento. A questo riguardo si possono fare due ipotesi.

Fichte, a lezione, aveva descritto la decisione come «un che di privo di tempo [*ein Zeitloses*]»,[60] senza chiamare in causa la «volontà». Schopenhauer scrive: «che la decisione stia al di fuori di ogni tempo, si può dire in

58 A riguardo dell'als comparativo (*vergleichend*), è scritto nel Dizionario Grimm: «*neben dem subst. verhält es* [das »Als«] *sich ebenso, da überall ein verbum hinzu kann gedacht werden*: glauben als ein senfkorn. *Matth*. 17, 20; äste oder reben als arm oder schenkel. Frank *weltb*. 6a; einen weg als den andern. *Simplic*. 1, 239; nun überlegen sie, was für schwierigkeiten dieses genie in einem lande als Deutschland zu übersteigen habe. Lessing 4, 444. *auch hier bald mit überwiegendem wie*: tausend jahre sind vor dir wie der tag, der gestern vergangen ist. ps. 90, 5; seine gestalt war wie der blitz. *Matth.* 28, 23; die zeiten sind als wie ein rad. Logau 3, 109, 46. *heute stets wie*: worte wie ein schwert; kinder wie die orgelpfeifen; einfälle wie ein alt haus» (op. cit., Band 1, p. 249).

59 Mi discosto su questo specifico punto dalle considerazioni di M. d'Alfonso (cfr. *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, cit., p. 209 e sgg.,), che interpreta l'*als* della glossa di Schopenhauer nel senso di un'identificazione tra i termini che congiunge: e cioè «volontà» e «cosa in sé».

60 HN II, p. 56.

quanto essa è un atto della volontà, la quale, come [*als*] una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo». Attraverso questa affermazione, Schopenhauer intende esplicitare il *fondamento* dell'affermazione di Fichte: la decisione è «un che di privo di tempo» perché l'organo o la facoltà, di cui essa è l'atto (la volontà), «sta al di sopra di ogni tempo». Ora, il fatto che Schopenhauer presenti la propria affermazione («la volontà è, come una cosa in sé, al di sopra di ogni tempo») come fondamento dell'affermazione di Fichte («la decisione è un che di privo di tempo», o, nei termini di Schopenhauer, «la decisione è al di fuori di ogni tempo»), non esclude che egli abbia dedotto il contenuto della propria affermazione dalla stessa affermazione di Fichte. Ossia, che Schopenhauer presenti la propria determinazione della volontà («al di sopra di ogni tempo») come *ratio essendi* della determinazione fichtiana della decisione («al di fuori di ogni tempo»), non esclude che la seconda sia valsa per lui come *ratio cognoscendi* della prima. È quindi possibile che Schopenhauer abbia dedotto, dalla determinazione dell'atto (la decisione), compiuta da Fichte, la determinazione del suo organo (la volontà).

Tuttavia l'accostamento di volontà e cosa in sé – fondato sulla loro caratteristica comune di essere al di fuori del tempo – potrebbe dipendere anche dalla lettura di Schelling. Tra gli ultimi mesi del 1811 e i primi mesi del 1812 (ossia in un lasso di tempo in parte contemporaneo alla sua frequenza delle lezioni di Fichte «Sui fatti della coscienza»), Schopenhauer lesse il primo volume delle *Philosophische Schriften*[61] di Schelling, in cui apparivano per la prima volta le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Qui Schelling afferma dapprima che «il volere è l'essere originario», sì che ad esso convengono i seguenti predicati: «assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione»;[62] e poi che Kant ha «distinto le cose in sé dai fenomeni solo per via negativa, attraverso l'indipendenza dal tempo».[63] In queste pagine è implicito che la volontà, al pari di una cosa in sé, sia indipendente dal tempo; inoltre, la forma plurale *Dinge an sich* implica la possibilità di una pluralità di cose in sé (proprio come nella glossa di Schopenhauer). È perciò possibile che l'affermazione di Schopenhauer – la volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo» – risenta di un simile condizionamento di Schelling, senza tuttavia costituire o fondare una vera e propria tesi teorica.

61 F. W. J. Schelling, *Philosophische Schriften*. *Erster Band*, cit., pp. 399-511.
62 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strumiello, Bompiani, Milano 2007, p. 125.
63 *Ivi*, p. 129.

Come si vedrà più avanti, la teoria del carattere intelligibile esposta da Schopenhauer nella dissertazione del 1813 – secondo la quale il carattere intelligibile è «un atto universale di volontà posto al di fuori del tempo»[64] – tradisce incontestabilmente l'influsso delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (cfr. *infra*, IX, 8-11).

5. *Conclusioni*

La rilevanza che il termine «volontà» assume nelle annotazioni del periodo 1811/1812 è essenzialmente la *conseguenza* della sua "precomprensione" come θέλημα: la volontà umana è in generale (come è presupposto nella glossa a Fichte) la facoltà della «decisione [*Entschluß*]», ossia, peculiarmente, ciò che – in quanto «al di fuori della potenza del destino»[65] – rende possibile la libera scelta tra il bene e il male, da cui dipende la destinazione *eterna* dell'uomo.[66] La centralità della figura del *Wille* è quindi, in ultima analisi, un riflesso della straordinaria importanza che Schopenhauer attribuisce a tale destinazione.

Di fatto, però, quest'ordine di considerazioni porta il giovane Schopenhauer ad attribuire per la prima volta alla *volontà* ciò che, secondo l'esposizione di Tennemann,[67] pertiene alla *cosa in sé* e all'*idea platonica*: l'essere ὄντως ὄν (*wahrhaft seyend*), lo stare «al di sopra di ogni tempo». Successivamente a questo improvviso avvicinamento, in buona parte fortuito ed implicito, le orbite di questi tre fondamentali concetti – «volontà», «idea platonica», «cosa in sé» – torneranno ad allontanarsi, per poi tuttavia incontrarsi di nuovo e addirittura coincidere, in modo fondato ed esplicito (e secondo ulteriori presupposti teorici), nel 1814 (cfr. *infra*, XI, 12).

64 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, pp. 140-141.
65 HN, p. 310.
66 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 13, pp. 13-14.
67 Cfr. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, cit., p. 363 e sgg.

V.
FICHTE: IL SAPERE DEL SAPERE E LA *ABSOLUTE BESONNENHEIT*. COSCIENZA EMPIRICA E *COSCIENZA* DELLA COSCIENZA EMPIRICA

1. *Introduzione*

In questo capitolo verrà analizzata l'unica tesi teorica di Fichte sulla quale Schopenhauer ha espresso apertamente, negli appunti, il proprio consenso.[1] Come qui si cercherà di mostrare, essa avrà un influsso di lunga portata nell'elaborazione schopenhaueriana, in relazione, in particolar modo, alla comprensione del senso generale dell'impresa criticistica e alla determinazione del *punto di partenza* dell'indagine propriamente «filosofica».

2. *Fichte: la filosofia come sapere del sapere*

Nella prima delle quattro lezioni introduttive «Sullo studio della filosofia», Fichte precisa che «lo scopo» di esse «è determinare il modo in cui la filosofia possa e debba essere comunicata».[2] Questo compito richiederebbe di rispondere preliminarmente alla domanda: «Che cos'è la filosofia?».[3] Per fornire una risposta concreta ed esauriente a tale domanda, occorrerebbe esporre l'indagine filosofica nella sua interezza.[4] Nelle «poche ore» di queste lezioni non si potrà dare niente di più che un «generale concetto delimitante» della filosofia.[5]

> Se uno mi chiedesse cos'è la filosofia, io direi: tu vuoi *sapere* che cos'è la filosofia; dunque *sai* qualche cosa in generale. Quindi, dopo che egli mi avesse detto *che cosa* sapesse, io delimiterei questo contenuto sempre di più, attraverso l'unificazione sotto generali punti di vista, finché non giungessi ad una *x* la cui posizione deve essere occupata dalla filosofia.

1 Cfr. HN II, pp. 26, 30, 74.
2 *Ivi*, p. 16.
3 *Ibid*.
4 *Ibid*.
5 *Ivi*, p. 17.

> Innanzitutto è dunque da determinare il concetto del sapere, dato che la filosofia deve essere un *sapere*.[6]

Per Fichte chi domanda cosa sia la filosofia vuole *sapere* che cos'è la filosofia, e presuppone perciò il momento del sapere, ossia rivela di sapere già «qualche cosa in generale». La filosofia si trova allora al *termine* del processo in cui il contenuto iniziale del sapere (il «che cosa sapesse» colui che pone quella domanda) viene progressivamente «delimitato» e «unificato» «sotto generali punti di vista». La posizione *x* occupata dalla filosofia è il punto di vista più generale, in cui il contenuto iniziale del sapere è scomparso ed è rimasta soltanto la forma – il sapere *in quanto tale*. Attraverso questo ragionamento, Fichte ritiene di aver dimostrato che, per rispondere alla domanda sulla filosofia, è necessario rispondere preventivamente alla domanda sul sapere (*Wissen*). Il concetto del sapere è «dunque *innanzitutto* [corsivo mio] da determinare».[7]

La dimensione implicita di queste brevi battute anticipa il punto fondamentale o di convergenza di tutto ciò che Fichte esporrà in seguito: la definizione della filosofia come «sapere del sapere». Nella terza lezione, infatti, Fichte afferma che tutte le scienze hanno un fenomeno particolare che costituisce il loro ambito e del quale esse, attraverso la domanda «perché» (*Warum*), indagano il fondamento (*Grund*).[8] Ad esempio, la meccanica si occupa di fondare l'essere in quiete e il cadere dei corpi. «Poiché anche la filosofia è un sapere, sorge dunque la domanda su quale sia il fenomeno che essa intraprende a fondare. Risposta: il sapere».[9]

> Ma, anche solo per capire la *definizione* di filosofia, è necessario aver raggiunto la coscienza del sapere. Chi guarda qui la stufa, è cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere è la stufa, egli dice: la stufa *è*. Ma se egli entra in se stesso e comprende di essere cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere non è più la stufa, ma il suo essere cosciente della stufa. Se ora egli diventa allo stesso modo cosciente della sua coscienza di tutte le percezioni e di tutto il suo sapere

6 *Ibid*.

7 Nel corso d'introduzione alla filosofia che Fichte tenne l'anno prima (la cui traduzione è pubblicata in appendice a J. G. Fichte, *I fatti della coscienza 1810/11*, a cura di M. V. d'Alfonso, Guerini e Associati, Milano 2007, pp. 211-234), l'analogo passaggio, essenziale, dalla domanda su che cosa sia la filosofia alla domanda sul sapere, non aveva la stessa perentorietà, ma il carattere di una semplice proposta: «Siccome potrebbe risultare che la filosofia è un sapere, allora potrebbe non essere vano riflettere un po' più a fondo sul sapere in generale» (p. 211).

8 HN II, pp. 24-25.

9 *Ivi*, p. 25.

> i loro fondamenti, e rende appunto questo il fuoco del suo sapere, egli ha il fenomeno del sapere, che per la filosofia è l'oggetto da fondare.[10]

La *filosofia* indica il fondamento di ogni sapere, e pertanto è il sapere sul sapere, ossia «dottrina della scienza, nel senso stretto della parola»: scienza della scienza, o dottrina del sapere.[11] Il punto di vista «naturale» dell'uomo, dice Fichte, è la semplice coscienza degli oggetti; il punto di vista della filosofia è la coscienza del sapere, ossia la coscienza della coscienza degli oggetti.[12] L'uomo deve elevarsi da solo ad esso e, finché questo non avviene, non è possibile alcuna filosofia. Molti, in effetti, non raggiungono questo punto di vista perché si aspettano che esso venga dato loro dal di fuori, come un «colpo alle costole»: o sono del tutto ciechi di spirito, oppure temono che, se lo ammettessero, potrebbero risultare per loro conseguenze nocive.[13]

Schopenhauer appunta: «Questo significa *essere cocciuti*, come per esempio G. E. Schulze, professore di misosofia a Gottinga».[14] Il termine «misosofia» è il contrario etimologico del termine «filosofia», perché μῖσος (inimicizia, odio) è, in greco antico, il contrario di φιλία (amicizia, amore). Lo *scettico* Schulze insegna l'«odio della sapienza». È chiara la connotazione negativa di questo riferimento, nonché l'insoddisfazione di Schopenhauer per l'esisto scettico del pensiero di Schulze.

Schopenhauer sembra essere profondamente convinto dell'esistenza del punto di vista del sapere il sapere, e anche della sua evidenza, poiché per lui non volerlo ammettere «significa essere cocciuti». Si può misurare perciò per la prima volta, in questa circostanza, un fondamentale – se pure implicito – *accordo* tra l'allievo Schopenhauer e il professore Fichte. Fino a questo punto, le annotazioni di Schopenhauer avevano espresso solo dissenso (cfr. *infra*, VI, 1-3).

3. *Fichte: la «coscienza superiore» o* absolute Besonnenheit

Nella quarta e ultima lezione introduttiva «Sullo studio della filosofia», Fichte annuncia che «le […] lezioni *sui Fatti della coscienza*» devono aiutare l'ascoltatore a porsi nel punto di vista del sapere il sapere, ovvero della

10 *Ivi*, p. 26.
11 *Ivi*, p. 27.
12 *Ivi*, p. 26.
13 *Ibid*.
14 *Ibid*.

consapevolezza assoluta (*absolute Besonnenheit*): esse devono cioè «fare vedere» «il fenomeno che la dottrina della scienza fonda»,[15] il sapere, e sono perciò, rispetto a questa, necessariamente propedeutiche.

In coerenza con questa dichiarazione programmatica, nella prima lezione del corso «Sui fatti della coscienza» Fichte indica come metodo di indagine la «pura osservazione, cioè […] l'osservazione della percezione della percezione [*Wahrnehmung der Wahrnehmung*]».[16] Mentre il mondo esterno è un «fatto» accessibile a ognuno attraverso il senso esterno, la «percezione della percezione» può avvenire soltanto attraverso il *senso interno*, sì che, per colui al quale esso non sia *offen*, «aperto» (disponibile all'indagine), non è possibile alcuna filosofia.[17] «Qui è il limite della filosofia: la percezione della percezione è il suo ambito, nel quale noi sempre rimarremo e che io cercherò per voi, in ogni ora, di ampliare di più».[18]

Conseguentemente a questa impostazione, è illegittimo parlare di un oggetto che, mediante la sua impressione sui sensi, produrrebbe la percezione.[19] Un tale oggetto, infatti, sarebbe *eo ipso* esterno alla percezione, sicché la sua ammissione costituirebbe un'«opinione sulla percezione» e violerebbe il limite definito dall'ambito della ricerca.[20] Un oggetto che, per definizione, non sia percepibile dalla coscienza non può rientrare tra i «fatti della coscienza».

In questa indagine, quindi, si rimarrà sempre «presso l'evidente percezione della percezione», dal punto di vista della quale si contempla non la singola percezione, bensì «l'intero mondo delle percezioni [*die gesammte Welt der Wahrnehmungen*]», «l'intero mondo dell'esperienza [*die ganze Welt der Erfahrung*]», «come in un'immagine [*wie in einem Bilde*]».[21] Fichte ne fornisce un esempio:

> Se vedo la stufa, la tocco ecc. sono cosciente della stufa, il mio sapere si risolve in essa [*mein Wissen geht in ihm auf*]. Ma se giungo a quella coscienza superiore della mia percezione della stufa, il mio sapere si risolve in questa [coscienza superiore]. Il percepire gli oggetti che appaiono è, per l'uomo, naturale, egli percepisce allora tutte le cose singolarmente e separatamente, stufa, finestra, banco, alberi, cielo, e, se non giunge a quella coscienza superiore

15 *Ivi*, p. 28.
16 *Ivi*, p. 30.
17 *Ibid*.
18 *Ibid*.
19 *Ibid*.
20 *Ibid*.
21 *Ibid*.

> [*höherem Bewußtsein*], non conseguirà mai il legame attraverso cui esse sono tutte connesse, cioè la percezione.[22]

Il punto di vista della percezione della percezione, che è proprio di una «coscienza superiore», considera le cose in quanto percezioni (in quanto percepite), e consente perciò di cogliere ciò che accomuna le cose tutte: appunto, il loro essere percepite.[23]

Fichte rileva che, secondo il punto di vista comune, la cosa, da un lato, è percepita esattamente come è in se stessa, dall'altro, è separata e distinta rispetto alla percezione che la riguarda: essa esisterebbe, così come è percepita, anche se non venisse percepita.[24] Il punto di vista comune, dunque, pone la percezione della cosa come identica e al contempo non identica alla cosa percepita. «Se ora ci eleviamo al di sopra di ciò e consideriamo l'intera percezione come un *factum*, che noi di nuovo percepiamo, ci troviamo allora a quel punto di vista della consapevolezza assoluta, al quale, si spera, ognuno di noi adesso è giunto».[25] Tale punto di vista è privo della contraddittorietà del senso comune, in quanto rifiuta per principio l'ammissione di una realtà esterna e indipendente rispetto al percepire.

Nel concetto fichtiano di «percezione della percezione» è presente un doppio modo di considerare le cose: esse, al punto di vista comune dell'uomo, appaiono appunto come «cose»; al punto di vista del filosofo, appaiono come percezioni, cioè come cose percepite, rappresentate. A questo doppio aspetto delle cose corrispondono *due diverse coscienze*: la coscienza comune, il cui «fuoco» sono le cose in quanto tali, e la coscienza della coscienza comune, ovvero la coscienza «superiore», propria del filosofo, il cui «fuoco» è il sapere, il percepire le cose.[26]

4. *Intermezzo:* absolute Besonnenheit *e* σωφροσύνη. *Il sapere del sapere in Socrate e Fichte*

Nel concetto fichtiano di *Besonnenheit* si è vista l'esplicita e radicale tematizzazione di quell'*intentio obliqua* – rivolta cioè non alle cose, ma al sapere o conoscere le cose – che, secondo una condivisa interpretazione

22 *Ibid*.
23 *Ibid*.
24 Cfr. *ivi*, p. 31.
25 *Ibid*.
26 Cfr. anche *ivi*, p. 26 (terza delle quattro lezioni introduttive allo studio della filosofia).

storiografica, ha caratterizzato pressoché tutta la filosofia moderna, da Cartesio a Kant.[27] In questo senso, il concetto di *Besonnenheit* è stato definito «il luogo storico-filosofico della tarda filosofia di Fichte».[28]

Il termine *Besonnenheit*, tuttavia, appartiene tradizionalmente non all'ambito teorico, ma all'ambito etico: nelle traduzioni tedesche di Platone rende il greco σωφροσύνη,[29] con il quale gli antichi greci designavano la capacità dell'uomo di dominare i propri sensi, ovvero i propri impulsi verso il piacere; in virtù di tale capacità, scrive per esempio Antifonte, l'uomo risulta vincitore di se stesso.[30]

Nella *Repubblica*, Platone definisce la σωφροσύνη come quella virtù dell'anima che consiste nella supremazia della sua parte migliore su quella peggiore, ovvero della parte razionale su quella irrazionale (passioni, appetiti).[31] Solo in questo senso, per Platone, si può effettivamente affermare – senza contraddirsi o risultare ridicoli – che l'uomo che esercita la σωφροσύνη è «superiore a se stesso [ἑαυτοῦ κρείττων]»: appunto nel senso che, *in quanto* identificatosi con la parte «migliore» di sé, è superiore alla parte «peggiore» di sé.[32] Il termine greco σωφροσύνη verrà reso in latino con la parola *temperantia*, che indicherà nella Scolastica una della quattro virtù cardinali cristiane (insieme a «prudenza», «giustizia», «fortezza») – le stesse virtù enumerate da Platone, nella *Repubblica*, come necessarie alla perfezione morale sia del singolo individuo che della città nel suo complesso.[33]

Il concetto di σωφροσύνη subisce però, nel *Carmide*, un tentativo (irrisolto) di flessione *teoretica*; per questo motivo, in alcune traduzioni italiane di questo dialogo, il termine greco è reso non con «temperanza», ma con «saggezza».[34] Nel corso del dialogo, infatti, Crizia identifica la σωφροσύνη con la conoscenza di se stessi (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν) prescrit-

27 Cfr. W. Janke, *Besonnenheit. Der philosophiegeschichtliche Ort von Fichtes Spätphilosophie*, in «Fichte-Studien», n. 17, 2000, pp. 1-15.
28 *Ibid*.
29 Così lo stesso Schleiermacher.
30 Cfr. Antifonte, frammento B 58 (trad. it. in G. Reale, a cura di, *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006, pp. 1763-1765).
31 Cfr. Platone, *Repubblica*, 431 a-d (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., pp. 1170).
32 *Ibid*.
33 Cfr. *ivi*, 427 e sgg. (trad. it. cit., p. 1167 e sgg.)
34 Cfr. p. e. Platone, *Dialoghi filosofici*, volume primo, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1970, p. 165 e sgg.

ta nell'iscrizione del santuario di Delfi.[35] Per determinare meglio il significato del monito apollineo, e quindi del concetto di σωφροσύνη, Crizia definisce quest'ultima come l'unica «scienza [ἐπιστήμη] delle altre scienze [ἐπιστημῶν] e di se stessa»: la σωφροσύνη consisterebbe cioè nel «conoscere se stessi», nel senso determinato di «sapere che cosa si sa, e che cosa non si sa».[36] «Colui che è temperante [Ὁ σοφρῶν] sarà l'unico in grado di conoscere se stesso, di stabilire che cosa conosce e che cosa no e, allo stesso modo, di indagare, riguardo agli altri, che cosa ciascuno sa e crede di sapere, per appurare se veramente lo sa».[37] «Conoscere se stessi» equivarrebbe dunque a conoscere esattamente che cosa si conosce e che cosa non si conosce.

Socrate, tuttavia, avanza delle serie riserve riguardo alla possibilità di una simile «scienza della scienza [ἐπιστήμης ἐπιστήμην]»[38] (ossia di «una scienza che conosce se stessa [ἐπιστήμην ἥ αὐτὴ αὑτὴν γιγνώσκει]»[39]), esemplificandola polemicamente nella circostanza, molto controintuitiva, di una «vista, che non sia vista di quelle cose di cui lo sono le altre viste, ma piuttosto sia vista di se stessa e delle altre viste»; oppure di «un udito che non percepisca nessuna voce, ma se stesso e gli altri uditi»; ovvero, in generale, di un qualche senso (αἴσθησις) «che sia senso degli altri sensi [αἰσθήσεων] e di se stesso, ma non abbia percezione alcuna di quelle cose, che gli altri sensi invece colgono».[40] Ma, nonostante tutte queste perplessità, Socrate si dichiara incapace di negare perentoriamente la possibilità di una tale scienza; il dialogo si chiude perciò in modo aporetico, con il proposito di proseguire in un altro momento la discussione su che cosa sia la σωφροσύνη.[41]

Nella traduzione tedesca di questo dialogo, pubblicata da Schleiermacher nel 1805, il termine σωφροσύνη viene reso con *Besonnenheit*, il termine ἐπιστήμη con *Erkenntnis* e il termine αἴσθησις con *Empfindung*. Di conseguenza, la locuzioni definitorie che Crizia riferisce alla σωφροσύνη (ossia, in traduzione, alla *Besonnenheit*), e cioè αἴσθησις αἰσθήσεων e ἐπιστήμης ἐπιστήμην, sono rese da Schleiermacher, rispettivamente, con *Empfindung*

35 Platone, *Carmide*, 164 d (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 699).
36 *Ivi*, 166 c – 167 a (trad. it. cit., p. 700).
37 *Ivi*, 166 e – 167 a (trad. it. cit., p. 700).
38 Cfr. *ivi*, 169 b e sgg. (trad. it. cit., p. 702 e sgg.).
39 *Ivi*, 169 e (trad. it. cit., p. 703).
40 *Ivi*, 167 c – d (trad. it. cit., p. 701).
41 Cfr. *ivi*, 175 a – fine (trad. it. cit., pp. 707-708).

der Empfindungen («sensazione delle sensazioni»)[42] e *Erkenntnis der Erkenntnis* («conoscenza della conoscenza»).[43] Inoltre, l'espressione «scienza che conosce se stessa [ἐπιστήμην ἥ αὐτὴ αὑτὴν γιγνώσκει]» corrisponde, in Schleiermacher, al tedesco: *Erkenntnis, welche sich selbst erkennt* («conoscenza che conosce se stessa»).[44]

Questi passi del dialogo platonico, nella traduzione di Schleiermacher, potrebbero aver costituito dal punto di vista terminologico un precedente significativo della flessione teoretico-trascendentale che il termine *Besonnenheit* assume nel tardo Fichte, denotando esso, per l'appunto, la «percezione della percezione [*Wahrnehmung der Wahrnehmung*]», o, più in generale, il sapere del sapere. Si deve però rilevare che, nel *Carmide* di Platone, il «sapere» in cui consisterebbe la σωφροσύνη concerne il *contenuto* del sapere saputo: la σωφροσύνη equivarrebbe infatti, come si è visto, a sapere «*che cosa* si sa, e *che cosa* non si sa [corsivi miei]». In Fichte, invece, il «sapere» in cui consiste la *absolute Besonnenheit* concerne innanzitutto la *forma* del «sapere» saputo: ossia, *il fatto che* si sa ciò che si sa.[45]

La determinazione del significato unitario che nei testi platonici compete eventualmente al termine σωφροσύνη esula dai fini del presente lavoro. Qui importa principalmente notare, piuttosto, che la *Besonnenheit* di cui parla Fichte sembra avere almeno *due elementi in comune* con la σωφροσύνη menzionata da Platone, rispettivamente, nel *Carmide* e nella *Repubblica*: l'identificazione con una conoscenza che ha come proprio oggetto il conoscere medesimo e la prerogativa di rendere l'uomo che la possiede «superiore a se stesso» – precisamente, superiore a quella parte di sé che è vincolata ai sensi. La *absolute Besonnenheit* consiste infatti nella consapevolezza del sapere o del percepire come tali; proprio per questo motivo, essa rappresenta una «coscienza superiore [*höheres Bewusstsein*]» rispetto a quella che si riduce alla mera percezione sensibile, ed esprime pertanto, secondo Fichte, un ele-

42 Cfr. F. Schleiermacher (hrsg. von), *Platons Werke*. *Ersten Theiles Zweiter Band*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1805, p. 34.

43 *Ivi*, p. 37 e sgg.

44 *Ivi*, p. 38.

45 Tuttavia, l'ipotesi che la σωφροσύνη consista nel sapere non *che cosa* si sappia, ma *che* si sappia ciò che si sa, è anch'essa, nel *Carmide*, presa in considerazione da Socrate: cfr. in particolare 170 c – d: «Quindi l'essere temperanti e la temperanza [σωφροσύνη] consisterebbero nel sapere non ciò che si sa e ciò che non si sa, ma, a quanto risulta, solo che si sa e che non si sa» (trad. it. cit., p. 703).

varsi (*sich erheben*) dell'uomo sopra se stesso (in quanto identificato con la coscienza fattuale o meramente percipiente).[46]

5. *Schopenhauer: la differenza tra il «concetto intellettuale» e la «cosa stessa» della «percezione della percezione»*

Alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», analizzata in precedenza, il giovane Schopenhauer riferisce un lungo e appassionato commento:

> Il legame che connette gli oggetti è per il senso comune il concetto di *mondo*, cioè la totalità dei possibili oggetti della percezione, nella percezione dei quali soltanto, esso [il senso comune] diviene d'altra parte consapevole *di sé*. Il mero concetto *intellettuale* della percezione della percezione, al quale gli ammirati ascoltatori sono per la maggior parte rimasti fermi, dà difficilmente di più rispetto appunto a quel concetto di *mondo*. Il punto della consapevolezza assoluta, al quale Fichte li vuole condurre, è, mi sembra, il punto di una coscienza esistente per sé, non dipendente dalla percezione e non data attraverso di essa, coscienza dalla quale scaturisce lo *stupore filosofico* sul mondo, cioè su quella seconda coscienza nella percezione (che per il senso comune è l'unica). Questo stupore fa il filosofo e il filosofo è un uomo che si sforza di riunire quelle due coscienze del tutto diverse. Il fallimento ha portato alcuni a negare la coscienza non data mediante la percezione, questi si chiamano realisti e materialisti; altri a negare la coscienza data nella percezione, e questi sono gli idealisti. Uno, a seconda che inclini, per una certa predisposizione filosofica, più verso i realisti o gli idealisti, chiede: "Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione quella coscienza che non è in essa?". Oppure: "Come giungo alla coscienza della percezione?". Questo è ancora, esattamente, il punto della consapevolezza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, "un *percepire* il percepire", solo che questa parola è usata la prima volta […] in modo figurato [*bildlich*], perché la cosa stessa [*die Sache selbst*], come tutto ciò che non è preso dalla percezione o dal mondo dell'esperienza, non può avere alcun nome. Se l'ascoltatore non conosce già la cosa, credo, rimane fermo all'immagine [*Bild*] (ovvero al concetto dell'intelletto), e si ritrova dopo dove era prima.[47]

Questo intervento merita un'attenzione particolarissima. La sua rilevanza in rapporto al processo genetico della filosofia schopenhaueriana è stata

46 Cfr. HN II, 39 (corso «Sui fatti della coscienza»). Cfr. anche le lezioni «Sulla dottrina della scienza», in particolare HN II, p. 83 e sgg.; a p. 97 viene nominata una *innige Besonnenheit*, che consiste nella consapevolezza del pensare o del rappresentare come tali.

47 *Ivi*, pp. 30-31.

già sottolineata da Arthur Hübscher:[48] è in questa sede, infatti, che Schopenhauer parla per la prima volta esplicitamente di due distinte coscienze nell'uomo, anticipando così la teoria della «coscienza migliore», elaborata a partire dal 1812 (cfr. *infra*, VIII, 7).

Si vede bene che in questa glossa sono presenti sia tratti che riguardano il contenuto della lezione di Fichte, sia tratti che appartengono a una riflessione teorica autonoma di Schopenhauer (sebbene il loro impulso generatore sia comunque fornito dalle parole di Fichte). L'analisi di questa glossa occuperà, in modo corrispondente, il presente e il prossimo paragrafo.

Secondo Schopenhauer, il «mero concetto intellettuale di percezione della percezione […] dà difficilmente di più» rispetto al «concetto di mondo», proprio del senso comune, come «totalità dei possibili oggetti della percezione». Schopenhauer distingue inoltre la percezione della percezione (la «cosa stessa [*die Sache selbst*]», come dice alla fine del passo) dal suo «mero concetto intellettuale». Alla fine del passo, precisa che la percezione della percezione può essere denominata «percezione» solo «in modo figurato» (*bildlich*), e eguaglia questa immagine al concetto dell'intelletto: «immagine [*Bild*] (ovvero […] [il] concetto dell'intelletto)». La *percezione* della percezione è «percezione» non *formaliter*, ma *metaphorice*. L'uso figurato concerne la prima occorrenza del termine «percezione» (*percezione* della percezione), non la seconda, dal momento che la «percezione» che viene percepita è la percezione comune, empirica.

Ora, questa distinzione tra la «cosa stessa» della percezione della percezione e la sua immagine, «ovvero» il suo concetto intellettuale, non è menzionata da Fichte. Attraverso di essa Schopenhauer limita l'efficacia della lezione: chi la ascolta, se non conosce già la «cosa stessa» del percepire il percepire, non può che rimanere fermo alla sua immagine (ossia al suo concetto). Operando tale distinzione, Schopenhauer sottintende evidentemente di conoscere già per conto proprio «la cosa stessa» della percezione della percezione. D'altra parte, Fichte stesso aveva affermato a lezione che l'uomo deve porsi *da solo* nel punto di vista della «coscienza del sapere» (essa non può essergli data «da fuori», come «un colpo alle costole»[49]); al di là dei doveri e delle possibilità del maestro, il discepolo della dottrina della scienza deve raggiungiungere da sé il punto di vista della consapevolezza assoluta.[50]

48 A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 121. Cfr. anche p. 22.
49 HN II, p. 26.
50 *Ivi*, p. 27.

È interessante che Schopenhauer, da un lato, ammetta il «concetto intellettuale di percezione della percezione», e dall'altro lato affermi che la «cosa stessa» della percezione della percezione «non è presa […] dal mondo dell'esperienza». Secondo la teoria dei concetti enunciata in glossa alla prima lezione introduttiva di Fichte (cfr. *supra*, IV, 3), «le categorie formano, a partire da ciò che è stato visto, concetti».[51] Ma il concetto della percezione della percezione non può essere tratto «da ciò che è stato visto», perché «la cosa stessa non appartiene all'esperienza». Risulta quindi problematica la possibilità di tale concetto, il quale, se non può essere empirico, non è nemmeno un concetto puro (categoria) in senso kantiano. Questo punto può essere chiarito in relazione all'uguaglianza, posta da Schopenhauer, tra l'*immagine* e il *concetto* della percezione della percezione. L'immagine (*Bild*) della percezione della percezione consiste nel fatto che il nome di qualcosa che appartiene all'esperienza («*percezione* [corsivo mio] della percezione») è usato in modo figurato (*bildlich*), per designare un qualcosa «che non è preso dall'esperienza» (la «cosa stessa» della percezione della percezione). È evidentemente questo *riferimento all'esperienza* a fungere da medio tra l'immagine e il concetto (che è costruito appunto a partire «da ciò che è stato visto») e a consentire quindi a Schopenhauer di identificare i due termini, nonché di parlare, in generale, di un «concetto intellettuale» della percezione della percezione. Ma, se è così, ci può essere un «concetto intellettuale» della percezione della percezione solo nella misura in cui, per designarla, è usato in modo figurato un elemento proveniente dall'esperienza (la percezione): ossia, propriamente, solo di quest'ultimo ci può essere il «concetto». Di conseguenza, fermarsi all'immagine ovvero al concetto intellettuale della percezione della percezione significa intendere esclusivamente questo riferimento figurato all'empiria (in relazione alla prima occorrenza), senza cogliere ciò che, pur essendo denotato con il nome di una realtà empirica, non è per nulla empirico.

Un secondo punto riguarda la definizione di mondo come «totalità dei possibili oggetti della percezione». Secondo Schopenhauer, questo concetto è ciò che per il senso comune rappresenta il «legame che connette gli oggetti»; rispetto ad esso, il concetto di percezione della percezione «dà difficilmente di più». Ora, che il mondo sia la totalità del percepibile significa che in esso non c'è niente che non possa essere percepito – altrimenti esso sarebbe più di quella totalità, e quindi non coinciderebbe con essa (ma Schopenhauer scrive: «Il concetto di mondo, *cioè* [corsivo mio] la totalità dei possibili oggetti della percezione»). La definizione di mondo (che

51 *Ivi*, p. 20.

Schopenhauer attribuisce al senso comune) come «totalità dei possibili oggetti della percezione» presuppone che la percezione sia il «legame che connette tutti gli oggetti», ossia presuppone ciò che per Fichte può essere colto non dal punto di vista comune, ma dal punto di vista della consapevolezza assoluta. Per questo, il concetto fichtiano di percezione della percezione «dà difficilmente di più rispetto a quel concetto di mondo». Tuttavia la percezione che è implicata da questo concetto di mondo è la percezione *possibile* (il *poter* esser percepito: «possibili oggetti della percezione»). Invece Fichte, parlando della percezione che deve essere percepita, intende evidentemente la percezione *attuale*, ossia l'*essere* percepito, non il poter essere percepito degli oggetti. Il discorso su qualcosa che può essere percepito ma non lo è, infatti, non avrebbe il carattere di «evidenza» (si può dire: di immanenza alla coscienza) che a Fichte sta a cuore, e «oltrepasserebbe il limite della ricerca» che egli intende condurre, poiché questa «ha a che fare solo con la percezione» (non con «opinioni sulla percezione»). La percezione di cui parla Fichte deve essere *percepita* attualmente, e solo un oggetto reale (attuale) può essere percepito in atto, non certo un oggetto meramente possibile (questo vale anche nel caso in cui, come nel discorso di Fichte, l'oggetto della percezione sia costituito dalla percezione stessa, ovvero, più precisamente, dal percepire come tale). Fichte afferma appunto che si deve considerare «l'intera percezione come un *factum*, che noi *di nuovo* [corsivo mio] percepiamo». Se e in quanto si percepisce attualmente, si può percepire di percepire. La *realtà* della percezione, rispetto alla sua nuda *possibilità,* è quindi probabilmente il «di più» che, secondo Schopenhauer, il concetto fichtiano di percezione della percezione «dà rispetto a quel concetto di mondo» (come «totalità dei possibili oggetti della percezione»). Questo punto, comunque, non viene esplicitato nella glossa.

6. *Schopenhauer: la* absolute Besonnenheit *come coscienza metempirica*

Veniamo ora al punto principale, che è anche il più chiaro: la comprensione schopenhaueriana dell'*absolute Besonnenheit*. Schopenhauer condivide con Fichte sia la denominazione di essa come «percepire il percepire» («[…] il punto della consapevolezza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, "un *percepire* il percepire"»), sia l'incapacità, da parte del senso comune, di raggiungere questo punto di vista (la «coscienza della percezione […] per il senso comune è l'unica»).

L'*absolute Besonnenheit* è per Schopenhauer una coscienza «non dipendente dalla percezione», «non data» in questa, e dal punto di vista della quale

sorge «lo *stupore filosofico* sul mondo, cioè su quella *seconda* [corsivo mio] coscienza data nella percezione (che per il senso comune è l'unica)». Si pone dunque una *duplicità della coscienza*: la coscienza «data» e la coscienza «non data» mediante la percezione. Alla *absolute Besonnenheit* Schopenhauer attribuisce quindi un significato di "trascendenza" assente nel discorso di Fichte.

Secondo Platone e Aristotele, la filosofia nasce dallo sgomento (τὸ θαυμάζειν) dinanzi alle cose del mondo.[52] Schopenhauer scrive che il *Befremden* propriamente filosofico nasce dal punto di vista della consapevolezza assoluta;[53] egli è quindi d'accordo con Fichte ancora su un terzo punto, che è probabilmente il più importante: la *absolute Besonnenheit* costituisce il *punto di vista peculiare della filosofia.* È notevole che, a questo proposito, Schopenhauer ammetta il percepire il percepire («[…] il punto della consapevolezza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, "un *percepire* il percepire"»); già a partire dalla tesi di laurea del 1813, però, egli escluderà perentoriamente la possibilità di conoscere il conoscere.[54]

Ora, il filosofo è colui che guarda il mondo dal punto di vista della consapevolezza assoluta, se ne «stupisce» e «si sforza [*strebt*] di riunire [*vereinigen*]» le due coscienze. Sembra dunque che *la riunione delle due coscienze*, essendo l'oggetto dello sforzo che caratterizza il filosofo, sia *il fine della filosofia*. In ogni caso, per Schopenhauer, il realismo e il materialismo, da una parte, e l'idealismo, dall'altra, sono gli esiti opposti e speculari del fallito tentativo di riunire le due coscienze.

Schopenhauer riporta quindi le domande che pongono, rispettivamente, coloro che tendono di più verso il realismo o l'idealismo: «Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione quella coscienza che non è in essa?»; oppure: «Come giungo alla coscienza della percezione?». Schopenhauer non scrive: le domande che pongono «il realista» e «l'idealista». E in effetti, la differenza tra queste due coppie di termini emerge dal testo stesso. Coloro che pongono quelle due domande, problematizzano – al di là della specificità di ogni domanda – il rapporto tra le due coscienze, e

52 Cfr. Platone, *Teeteto* 155 d, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 206; Aristotele, *Metafisica*, cit., A 2, 982 b 10-13, p. 11.

53 Per una discussione di questo punto in relazione alla filosofia matura di Schopenhauer, cfr. S. Giametta, *Il bue squartato*, Mursia, Milano 2012, p. 88 e sgg.; Id., *L'oro prezioso dell'essere*, Mursia, Milano 2013, p. 26 e sgg.

54 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 128; Id., *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 41, p. 201.

dunque le ammettono entrambe; il realista e l'idealista, invece, *negano* una delle due coscienze («Il fallimento [del tentativo di riunire le due coscienze] ha portato alcuni a negare la coscienza non data mediante la percezione, questi si chiamano realisti e materialisti; altri a negare la coscienza data nella percezione, e questi sono gli idealisti»).

Per inciso: posto che il filosofo è colui che si sforza di riunire le due coscienze, e posto che il realista e l'idealista, negando una delle due coscienze, non possono compiere un tale sforzo, la conseguenza necessaria – che Schopenhauer non sembra trarre – sarebbe che il realista e l'idealista non sono filosofi.

In ogni caso, colui che «piega più verso i realisti» non è ancora un realista, e colui che «piega più verso gli idealisti» non è ancora un idealista. Porre quelle domande significa però essere già nel punto della consapevolezza assoluta («Questo è ancora, esattamente, il punto della consapevolezza assoluta»).

Certamente, la *differenza* tra le due domande consiste nel fatto che colui che tende di più verso il realismo prende come punto fermo la coscienza data mediante la percezione, problematizzando l'altra coscienza, non data nella percezione; colui che tende di più verso l'idealismo, viceversa, prende come punto fermo la seconda coscienza, problematizzando la prima. Il tendere o inclinare (*hinneigen*) di più verso il realismo o l'idealismo, da cui dipende la differenza tra le due domande, è dovuto a sua volta, secondo Schopenhauer, alla personale «predisposizione filosofica [*philosophische Anlage*]» di chi domanda. Questa affermazione sembra richiamare il celebre motivo fichtiano della scelta tra «idealismo» e «dogmatismo» (o realismo), la quale, anche secondo Fichte, dipende dall'inclinazione (*Neigung*) e dall'interesse (*Interesse*) di chi si trova a scegliere.[55]

L'*identità* tra le due domande consiste invece nel fatto che ognuna di esse è posta dal punto di vista della *absolute Besonnenheit* e considera come punto fermo soltanto una delle due coscienze, problematizzando l'altra.

Schopenhauer non esplicita come avvenga il passaggio tra il tendere «verso i realisti o gli idealisti» (ponendo quelle domande) e l'*essere* realista o idealista; tuttavia, considerando che le due domande ammettono entrambe le coscienze, e che il realismo e l'idealismo si originano dal fallimento del ten-

55 Cfr. J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, in L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte.* Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milano 1971, p. 954 e sgg. Cfr. anche F. W. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., p. 37 e sgg. (Lettera sesta).

tativo di riunire le due coscienze e dalla conseguente negazione di una delle due, si può ipotizzare quanto segue. Chi è predisposto al realismo e raggiunge il punto di vista della *absolute Besonnenheit*, diventa realista allorché, non riuscendo a risolvere il problema («"Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione, quella coscienza che non è in essa?"»), finisce col negare il termine del problema (la coscienza non data nella percezione). E ugualmente (ma all'inverso), chi è predisposto all'idealismo e raggiunge il punto di vista della *absolute Besonnenheit*, diventa idealista allorché, non trovando soluzione al problema («"Come giungo alla coscienza della percezione?"»), e fallendo quindi allo stesso modo il tentativo di riunire le due coscienze, finisce col negare il termine del problema (la coscienza data nella percezione).

Interpretando il testo in questo modo, però, si identifica lo sforzo di riunire le due coscienze, dal cui fallimento nascono il realismo e l'idealismo, con la ricerca della risposta a quelle domande: ossia, si intende tale sforzo come puramente teorico. Esso equivarrebbe, in sostanza, al tentativo di giustificare la possibilità del rapporto tra «quelle due coscienze del tutto diverse». Schopenhauer non chiarisce il punto essenziale: *se lo sforzo di riunire le due coscienze, che è proprio del filosofo, abbia un carattere teoretico oppure pratico (morale), oppure teoretico e pratico insieme.* La natura di tale «riunire», e quindi di tale sforzo, rimangono qui un problema.

È chiaro comunque che Schopenhauer ammette l'esistenza nell'uomo di «una coscienza esistente per sé, non dipendente dalla percezione e non data attraverso di essa». In quanto tale, essa è necessariamente situata in – ossia è *coscienza di* – un mondo altro da quello delle percezioni (ovvero dell'esperienza). Chi non conosce già da sé la «cosa stessa» di questa seconda coscienza – ossia chi non è in grado di raggiungere autonomamente un punto di vista metempirico – non può accedervi semplicemente ascoltando le parole di Fichte. Si ricordi che, in commento alla prima lezione «Sullo studio della filosofia», Schopenhauer aveva affermato che il genio è cosciente *sia* del mondo dell'esperienza *sia* di ciò che trascende ogni esperienza («nel mondo dell'esperienza», l'individuo geniale «si trattiene di meno ed è [meno] a casa», «conoscendo egli *al contempo* [corsivo mio] le cose in sé [*indem es zugleich die Dinge an sich erkennt*]»[56]). Il *folle*, invece, a differenza del genio, pur conoscendo le cose in sé, conosce il mondo dell'esperienza solo in modo alterato, perché gli manca «la salute delle

56 Cfr. HN II, pp. 18-19.

condizioni del mondo dell'esperienza» («le leggi dell'esperienza sono per lui distrutte»: cfr. *supra*, III, 2).[57]

La teorizzazione di questo dualismo conoscitivo, ovvero di una duplicità della coscienza, propria soltanto di individui superiori («per il senso comune» la «coscienza nella percezione» «è l'unica»), impegnerà vivamente la riflessione del giovane Schopenhauer dal 1812 al 1814, costituendo il suo primo tentativo di sistema.

7. *Schopenhauer: la contraddittorietà del realismo ingenuo e l'analogia tra* Körper *e* Gegenstand

In corrispondenza del punto in cui Fichte rileva la contraddittorietà del punto di vista comune, secondo il quale la percezione della cosa è identica e non identica alla cosa percepita, Schopenhauer scrive:

> È certamente ancora la domanda se l'intelletto comune pensi l'oggetto come qualcosa di separato dalla sensazione [*Gefühl*] umana dell'oggetto: e forse questo vale solo per vista, udito e odorato: se l'uomo rozzo percepisce l'oggetto mediante questi, pone l'oggetto come qualcosa che esiste ancora al di fuori di questa percezione: ma se egli tocca [*fühlt*] l'oggetto, non divide più la sua sensazione dall'oggetto: ciò che egli ha nelle mani *è* l'oggetto, egli ha di esso altrettanta percezione che del proprio corpo. Tuttavia egli ammette l'oggetto come *essente*, posto anche che egli non lo toccasse: ma pone anche il suo corpo come *essente,* anche quando non lo sentirà [*fühlen*] più.[58]

Qui, in relazione all'oggetto, *fühlen* sta per «toccare», mentre, in relazione al corpo, per «sentire». L'identità del verbo tedesco in queste due differenti circostanze (e dunque in questi due differenti significati) non può essere resa in italiano.

In questo passo, non molto lineare, Schopenhauer intende probabilmente dire che, per i sensi di vista, udito e odorato, i quali percepiscono a distanza, la *distinzione* tra percezione dell'oggetto e oggetto percepito si presenta già nell'attualità della percezione, mentre nel caso del tatto, che percepisce solo per contatto diretto, tale distinzione si presenta solo in assenza della percezione medesima.[59] Tutto questo, comunque, riguarda solo

57 *Ibid*.
58 *Ivi*, p. 31.
59 In effetti, secondo il testo, nel «non dividere la sensazione [dell'oggetto] dall'oggetto», la sensazione dell'oggetto è *presente* («se egli [l'uomo rozzo] tocca l'oggetto, non divide più la sua sensazione dall'oggetto»), mentre

il punto di vista comune: il soggetto del percepire è, nel testo, l'«uomo rozzo» (*der rohe Mensch*). Schopenhauer sembra quindi condividere l'affermazione di Fichte, secondo cui il senso comune – sia nel caso di vista, udito e odorato, sia nel caso del tatto – distingue contraddittoriamente la percezione dell'oggetto dall'oggetto percepito.

Secondo Schopenhauer, anche il corpo proprio (*Körper*), come gli oggetti (*Gegenstände*) della percezione, viene posto dall'uomo comune come essente, anche al di fuori del suo essere "sentito". Non è chiaro se, parlando di questo non essere più sentito del corpo, Schopenhauer si riferisca al sonno o alla morte; è più verosimile che si riferisca alla morte, per l'uso del futuro e dell'avverbio «più», che, insieme, danno un senso di definitività («quando non lo *sentirà più* [corsivo mio]»). A proposito di questo parallelismo tra *Körper* e *Gegenstand*, si può anticipare che l'*analogia* tra corpo umano e oggetto – però, rispettivamente, nei termini più specifici di *Leib* («corpo vissuto») e *Objekt* («oggetto», ma in quanto specificamente contrapposto a un soggetto conoscente) – avrà un'importanza decisiva nella filosofia matura di Schopenhauer (cfr. *infra*, XII, 2).

Nel secondo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, la contraddittorietà del dualismo realistico verrà argomentata da Schopenhauer in termini molto simili a quelli di Fichte: i due mondi distinti dal realismo (quello presuntamente «oggettivo» e quello «rappresentato») sono in realtà assolutamente identici: ossia, essi sono identici – in quanto «si somigliano come due gocce d'acqua» – e non identici – in quanto per il realismo il mondo oggettivo esisterebbe, così come è conosciuto, anche indipendentemente dal suo essere conosciuto.[60] Questa contraddizione tra identità e non identità costituisce anche per Schopenhauer un motivo sufficiente per rigettare il dualismo realistico del senso comune.

Ma se «quel mondo assolutamente *oggettivo*», di cui parla il realismo, non è altro che «quello conosciuto *soggettivamente*, il mondo della *rappre-*

---

l'«ammettere l'oggetto come essente, posto anche che egli [l'uomo] non lo toccasse» è l'ammettere la distinzione tra oggetto e sensazione dell'oggetto in relazione all'*assenza* di quest'ultima. Se è così, queste due determinazioni non sono contraddittorie e possono essere riferite alla stessa circostanza (il toccare l'oggetto), perché la prima riguarda la presenza (attualità), la seconda l'assenza (non attualità) della percezione. Il «tuttavia [*doch*]» dell'ultimo periodo del testo sta proprio a significare che, anche nel caso del tatto, in cui non si «divide» «la sensazione [dell'oggetto] dall'oggetto», persiste la distinzione tra percezione dell'oggetto e oggetto percepito (se pure soltanto in relazione all'assenza della percezione).

60 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 12, cap. 1, p. 1035.

sentazione [ultimo corsivo mio]», allora si deve affermare che «oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa».[61] Contro il realismo ingenuo si deve perciò affermare: «Il mondo è la mia rappresentazione» – principio che, secondo la celebre apertura del capolavoro di Schopenhauer, esprime la *Besonnenheit* propriamente «filosofica».[62]

8. *In prospettiva: la* philosophische Besonnenheit *ne* Il mondo come volontà e rappresentazione

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il termine *Besonnenheit* assume una valenza molto simile a quella riscontrata nel discorso di Fichte – sebbene risulti comunque trasfigurata dalla diversità del contesto teorico in cui occorre. L'*incipit* del capolavoro di Schopenhauer è molto celebre:

> «Il mondo è la mia rappresentazione [*Die Welt ist meine Vorstellung*]»: è questa una verità che vale in rapporto ad ogni essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto possa tradurla nella coscienza riflessa, astratta; e se ciò egli fa realmente, ecco che è cominciata [*eingetreten*] in lui la riflessione filosofica [*die philosophische Besonnenheit*]. Allora si fa per lui chiaro e certo che egli non conosce né il sole né la terra, ma sempre e solo un occhio che vede un sole e una mano che sente una terra; che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, cioè sempre e solo in rapporto a un altro, al portatore della rappresentazione, che è egli stesso […]. Nessuna verità dunque è più certa, più indipendente da tutte le altre e meno bisognosa di dimostrazione di questa: che tutto ciò che esiste per la conoscenza, quindi tutto il nostro mondo, è soltanto oggetto in rapporto al soggetto, intuizione dell'intuente, in una parola: rappresentazione.[63]

Qui Schopenhauer denomina *philosophische Besonnenheit* il punto di vista dal quale il «tutto» del «mondo» è colto come «rappresentazione». La *Besonnenheit* filosofica consiste cioè nel sapere la rappresentazione (nella sua totalità) *come tale*, ossia nella consapevolezza che «*tutto* [corsivo mio] ciò che esiste per la conoscenza, quindi tutto il nostro mondo, è *soltanto* [corsivo mio] oggetto in rapporto al soggetto, intuizione dell'intuente, in una parola: rappresentazione». Tutto il mondo è «soltanto» rappresentazione.

---

61 *Ivi*, I 15-16, § 5, pp. 61, 63.
62 *Ivi*, I 3, § 1 p. 41.
63 *Ibid.*

Il testo presuppone evidentemente che chi è privo di questa consapevolezza peculiarmente filosofica prenda le cose *rappresentate* per cose *in se stesse* (esterne e indipendenti dal loro essere, appunto, rappresentate). Chi non si eleva al punto di vista della filosofia scambia cioè la rappresentazione nel suo complesso per non-rappresentazione, ossia per la realtà in sé. La differenza tra questi due termini è implicata necessariamente da quel «soltanto [*nur*]», che sta ad indicare la natura *difettiva* della rappresentazione (come tale) – dove il "difetto" o la "mancanza" consistono appunto nel *non-essere* la vera realtà.

Questo concetto generalissimo di «rappresentazione» unifica secondo Schopenhauer *tutte* le cose del mondo («sole», «terra») e caratterizza perciò univocamente il mondo come tale e nel suo complesso. Il principio «Il mondo è la mia rappresentazione» esprime proprio questa unificazione e costituisce il presupposto fondamentale di tutto il discorso di Schopenhauer – al punto da figurare direttamente e semplicemente come l'*incipit* della sua opera maggiore.

Attraverso queste considerazioni, Schopenhauer intende richiamarsi alla svolta fondamentale della filosofia moderna, inaugurata da Cartesio e portata alle estreme conseguenze da Kant.

> Questa verità [«Il mondo è rappresentazione»] non è affatto nuova. Si trovava già nelle considerazioni scettiche da cui mosse Cartesio. Ma Berkeley fu il primo che la enunciò decisamente.[64]

Il principio «Il mondo è la mia rappresentazione» è per Schopenhauer valido non solo a partire da Cartesio o da Berkeley, ma da sempre e universalmente; per la sua evidenza è paragonabile addirittura a un assioma di Euclide.[65] «Nessuna verità dunque è più certa, più indipendente da tutte le altre e meno bisognosa di dimostrazione di questa».[66] La priorità di Cartesio e Berkeley riguarda soltanto la filosofia occidentale (europea): quella «fondamentale verità» sarebbe stata conosciuta in India già molti millenni prima.[67]

Si è visto che l'*absolute Besonnenheit* di Fichte è la consapevolezza del «sapere» *come tale*, ovvero dell'essere le cosiddette "cose" innanzitutto ed essenzialmente un che di saputo, percepito. In due altre trascrizioni dello

64 *Ivi*, I 4, § 1, pp. 42-43. Sul contributo di Kant, cfr. *ivi*, I 8 e sgg., § 3, p. 47 e sgg.
65 *Ivi*, II 4, cap. 1, p. 1023.
66 *Ivi*, I 3, § 1, p. 41.
67 *Ivi*, I 4, p. 43.

stesso corso di Fichte, tale medesima consapevolezza viene denominata proprio *philosophische Besonnenheit*.[68]

Sebbene non nomini espressamente la «percezione», Schopenhauer esemplifica e rende intuitivo questo essere «rappresentazione» da parte delle cose affermando che noi propriamente non conosciamo oggetti, ma *sensazioni di oggetti*: «né il sole né la terra, ma sempre e solo un occhio che vede [*sieht*] un sole e una mano che sente [*fühlt*] una terra». Sennonché l'«apprensione [*Apprehension*]» sensoriale degli oggetti esterni non è altro che «percezione [*Wahrnehmung*]».[69]

Per Fichte, chi raggiunge il punto di vista dell'*absolute Besonnenheit* passa dalla coscienza della stufa percepita – veduta, toccata – alla coscienza del (proprio) percepire – vedere, toccare – la stufa, ed estende poi questa coscienza a tutte le cose percepite, sì da comprendere in essa l'«intero mondo delle percezioni», l'«intero mondo dell'esperienza».[70] Allo stesso modo, per Schopenhauer, chi realizza la *philosophische Besonnenheit* passa dalla coscienza del sole e della terra alla coscienza del (proprio) sentirli o percepirli – rispettivamente, mediante l'occhio e la mano –, ossia alla coscienza del (proprio) *rappresentarseli*, ed estende poi questa medesima coscienza a «tutto quello che in qualche modo appartiene o può appartenere al mondo», dunque al mondo stesso nella sua interezza.[71]

Un primissimo precedente, anche terminologico, di questo passo è rinvenibile in una nota critica alle *Idee per una filosofia della natura* di Schelling, risalente agli anni 1811-1812. Qui Schopenhauer pone la consapevolezza propriamente filosofica (*das philosophische Besinnen*) nella conoscenza che «l'essere [*Seyn*]» delle cosiddette «cose esterne» «non è nient'altro che un essere rappresentato [*Vorgestelltwerden*]»: contro l'intelletto comune (*der gemeine Verstand*), la filosofia confuta la distinzione tra quei due momenti e, quindi, anche ogni affermazione circa la «realtà [*Realität*] delle cose esterne».[72] Ma questa «realtà» degli oggetti empirici, che, secondo il giovane Schopenhauer, la filosofia nega, è da identificare evidentemente con quella che Kant chiama «trascendentale»: una realtà, cioè, assolutamente esterna e indipendente rispetto a ogni conoscenza (umana)

68 Cfr. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., Band IV, 4, cit., pp. 88 e 133.

69 A. Schopenhauer, *Sulla vista e i colori*, § 1, in A. Schopenhauer, *La vista e i colori e Carteggio con Gothe*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1959, p. 38.

70 HN II, p. 30.

71 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 3, § 1 p. 41.

72 HN II, p. 315.

possibile. Non è certo la negazione della «realtà empirica» delle cose che Schopenhauer qui intende attribuire alla filosofia.

In ogni caso, sia per lo Schopenhauer maturo che per Fichte, l'acquisizione di questa non comune consapevolezza – rispettivamente, del mondo dell'esperienza come un che di percepito o rappresentato – è indispensabile e, anzi, strettamente *preliminare* all'indagine filosofica vera e propria (si tratta non a caso – lo si richiami ancora una volta – dell'*incipit* del capolavoro di Schopenhauer). Si deve anche rilevare che i verbi di percezione menzionati da Schopenhauer in relazione al sole e alla terra sono esattamente i medesimi che Fichte, nel suo esempio, riferisce alla stufa: *sehen* («vedere») e *fühlen* («toccare»).[73]

In summa, come la determinazione «*Wahrnehmung*» (o, in senso più lato, «*Wissen*») per Fichte, allo stesso modo la determinazione «*Vorstellung*» per Schopenhauer costituisce, all'interno del mondo dell'esperienza, *l'identità del diverso*, ossia ciò che tutte le cose del mondo hanno e avranno sempre in comune, per quanto differenti e opposte possano pure essere tra loro. La *Besonnenheit* è allora peculiarmente «filosofica» perché, tematizzando e determinando questa identità del diverso, rende possibile la considerazione della totalità delle cose – considerazione che da sempre ha caratterizzato, appunto, la filosofia.[74]

Si deve notare che la consapevolezza del mondo come rappresentazione, che Schopenhauer ammette, non contraddice l'*impossibilità* del «conoscere il conoscere», da lui stesso affermata.[75] Infatti il «conoscere il conoscere», che Schopenhauer esclude, consiste (o consisterebbe) nel conoscere il *conoscere in quanto conoscere*, ossia nel conoscere il conoscere in atto: circostanza necessariamente contradditoria, perché allora il conoscere che verrebbe conosciuto sarebbe, al tempo stesso, in atto (in quanto conoscere) e non in atto (in quanto conosciuto; cfr. *infra*, IX, 3-5). La *philosophische Besonnenheit* consiste invece nella consapevolezza del *conosciuto in quanto conosciuto*, ovvero del rappresentato in quanto (appunto) rappresentato; il che non produce la contraddizione suddetta.

---

73 Cfr. *ivi*, p. 25: «Se vedo [*sehe*] la stufa, la tocco [*fühle*] ecc. sono cosciente della stufa, il mio sapere si risolve in essa. Ma se giungo a quella coscienza superiore della mia percezione della stufa, il mio sapere si risolve in questa [coscienza superiore]».

74 Cfr. Platone, *Repubblica* VII, 533 c, trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1255.

75 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 128; Id., *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 41, p. 201.

Questa valenza teorica o gnoseologica del termine *Besonnenheit* ricorre in diversi altri luoghi dell'opera di Schopenhauer.[76] Esso acquisisce inoltre una valenza specifica nell'etica e nell'estetica del sistema maturo, a partire però dal significato gnoseologico appena illustrato.

Nel libro II de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, la *Besonnenheit* è definita come la capacità, derivante dalla ragione (la facoltà dei concetti astratti), di «dominare con lo sguardo futuro e passato», ossia di sollevare la propria coscienza ad una prospettiva più ampia di quella costituita dalle sole circostanze immediate. In questo senso, la *Besonnenheit* è la capacità dell'individuo di focalizzare, e quindi eccedere, la propria coscienza immediata o "presente" (in senso specificamente temporale). Questo atto *conoscitivo* rende possibile, sul piano pratico, un «agire premeditato indipendente dal presente» (di cui gli animali non sono capaci), che è descritto appunto come un agire con *Besonnenheit*.[77] In questi casi il traduttore italiano rende *Besonnenheit* non più con «riflessione» (come invece nell'*incipit* dell'opera), bensì con «ponderatezza».[78] La differenza del traducente scelto corrisponde perfettamente allo slittamento di significato del termine dall'ambito teorico, o gnoseologico, a quello pratico. Il termine tedesco recupera così l'antica connotazione di σωφροσύνη (*temperantia*), indicando la capacità dell'uomo di prescindere dalla propria naturalità istintuale e orientare l'agire anche *in contrasto* con essa (e secondo ragione).[79]

Ma anche nella sfera estetica, in relazione alla quale Schopenhauer si richiama esplicitamente alla terminologia di Jean Paul, il termine *Besonnenheit* conserva una certa connotazione fichtiana. La *Besonnenheit* del genio è per Schopenhauer la capacità di trattenere la conoscenza dell'idea quel tanto che è necessario per riprodurla o raffigurarla mediante oggetti del mondo sensibile[80] (cfr. *supra*, III, 4). Questo presuppone evidentemente che la coscienza del genio non si riduca alla conoscenza immediata (intuitiva) dell'idea, ma la *ecceda* di quel tanto che è necessario per la realizza-

76 Cfr. p.e. *Parerga e paralipomena* I, cit., pp. 19-20, in cui Schopenhauer scrive che il problema dell'ideale e del reale – e cioè «la questione su cosa vi sia di oggettivo e cosa di soggettivo nella nostra conoscenza» – divenne «il tema caratteristico della filosofia *moderna*, dopo che l'intelligenza [*Besonnenheit*] necessaria a questo scopo si rivelò anzitutto in Cartesio»: «A rigore il suo celebre principio [*cogito ergo sum*] equivale al mio punto di partenza: "il mondo è la mia rappresentazione"».

77 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 43, § 8, p. 103; *ivi*, I 180, § 27, p. 319.

78 *Ibid*.

79 Cfr. anche *ivi*, II 65, cap. 5, p. 1129.

80 Cfr. *ivi*, I 219, § 36, p. 377; I 229, § 37, p. 395.

zione dell'attività poietica. Anche in questo caso, pertanto, la *Besonnenheit* denota un grado di consapevolezza che eccede, distanziandola e focalizzandola, la coscienza immediata (immediatamente conoscente).

Nei manoscritti giovanili la *Besonnenheit* del genio è espressamente identificata con la consapevolezza del mondo come rappresentazione. Riferendosi al *Lied* di Goethe *Willkommen und Abschied* (i cui primi versi recitano: *Es schlug mein Herz, geschwind zu Pferde*), Schopenhauer annota:

> Qui il volere è soddisfatto, qui vi è gioia, amore felice: e tuttavia questi non riempiono il suo ampio, bello spirito al punto che egli non possa anche cogliere profondamente, con la massima energia del conoscere, il mondo – la sera del paesaggio che lo circonda – come rappresentazione. Questa è la consapevolezza [*Besonnenheit*] del genio.[81]

Questa stretta relazione tra la connotazione gnoseologica e la connotazione estetica del termine *Besonnenheit* viene descritta molto diffusamente nel secondo volume de *Il mondo*.[82]

---

81 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 266, p. 218. Traduzione modificata. Il testo tedesco recita: «Hier ist das Wollen befriedigt, es ist Freude, glückliche Liebe: und doch füllt diese seinen weiten schönen Geist nicht so, daß er nicht noch mit der größten Energie des Erkennens die Welt als Vorstellung, den ihn umgebenden Abend der Landschaft, tief auffaßte. Dies ist die Besonnenheit des Genies» (cfr. HN I, cit., p. 164).

82 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 436-438, cap. 31, pp. 1717-1719: «[…] L'uomo normale è sprofondato nel vortice e nel tumulto della vita a cui egli, per il tramite della sua volontà, appartiene: il suo intelletto è riempito dalle cose e dai fatti della vita, ma di queste cose e della vita stessa, in senso oggettivo, egli non è consapevole affatto, così come il commerciante percepisce perfettamente, alla Borsa di Amsterdam, ciò che dice il vicino, mentre non sente affatto il brusio dell'intera borsa, simile al rumore del mare […]. Per il genio invece, il cui intelletto è staccato dalla volontà, cioè dalla persona, ciò che riguarda quest'ultima non copre il mondo e le cose stesse; egli le nota chiaramente e le percepisce in sé e per sé, in oggettiva contemplazione: in questo senso è consapevole [*besonnen*]. È questa consapevolezza [*Besonnenheit*] che consente al pittore di riprodurre fedelmente sulla tela la natura che gli sta davanti, e al poeta di rievocare con esattezza per mezzo di concetti astratti, nell'esprimerla e innalzarla così a chiara coscienza, l'intuizione presente, come anche di esprimere a parole tutto quel che gli altri sentono soltanto […]. Ma, a mano a mano che, per infinite gradazioni, la chiarezza della coscienza si accresce, subentra sempre più la consapevolezza [*Besonnenheit*], e in tal modo si arriva a poco a poco al punto in cui talvolta, seppur di rado e anche allora con diversissimi gradi di chiarezza, come un lampo attraversa la mente, con un «che cos'è tutto ciò?» o anche come un «come è propriamente fatto?». Il primo problema, quando giunge a grande chiarezza e si ripresenta con insistenza, fa il filosofo, e l'altro, del pari, fa l'artista

9. *Conclusioni*

Dei 119 commenti che Schopenhauer riferisce alle lezioni di Fichte, soltanto 3 esprimono consenso.[83] Due di essi sono stati analizzati in questo capitolo (cfr. *supra*, 2 e 5-6); il terzo verrà menzionato in seguito (cfr. *infra*, VII, 7). Le restanti glosse di Schopenhauer esprimono un forte e radicale dissenso. All'interno di tutto il discorso di Fichte, Schopenhauer accetta solo l'affermazione concernente *l'esistenza di un punto di vista superiore a quello comune*; è infatti questo tratto delle lezioni – che coinvolge il significato del termine *Besonnenheit* – ad aver prodotto gli sviluppi più ricchi nelle sue riflessioni successive.

È necessario a questo punto determinare le ragioni teoriche che hanno portato il giovane Schopenhauer ad allontanarsi non solo da Fichte, ma anche da un'altra grandissima personalità filosofica dell'epoca: Schelling.

---

o il poeta. Perciò dunque l'alta vocazione dell'uno e degli altri ha la sua radice nella consapevolezza [*Besonnenheit*] […]. Ma tutto il processo scaturisce dal fatto che l'intelletto, per la sua preponderanza, si stacca a volte dalla volontà a cui è originariamente soggetto […]. Ciò appunto raggiunge il suo grado più alto nel genio, nel quale si arriva fino al completo distacco dell'intelletto dalla sua radice, la volontà, sicché l'intelletto diviene qui pienamente libero, e in tal modo il *mondo come rappresentazione* giunge per la prima volta alla perfetta oggettivazione».

83 Cfr. HN II, pp. 26, 30, 74.

VI.
L'«USO TRASCENDENTE DELL'INTELLETTO»: L'ILLEGITTIMITÀ DELLE FILOSOFIE DI FICHTE E SCHELLING DAL PUNTO DI VISTA DEL CRITICISMO KANTIANO

1. *Introduzione*

Si è visto che il giovane Schopenhauer intende il dualismo critico kantiano di fenomeno e cosa in sé come un dualismo ontologico, determinando perciò il mondo sensibile (nello spazio e nel tempo) come «nullo», o essente in senso solo relativo, e il mondo sovrasensibile come il vero essere o la vera «realtà» (cfr. *supra*, III, 9). Questo, tuttavia, non significa che Schopenhauer intenda semplicemente recuperare o riproporre una metafisica di tipo prekantiano; egli è piuttosto alla ricerca di una *nuova metafisica* (postkantiana), la quale, pur tenendo conto dei risultati epocali del criticismo, completi e corregga la loro opprimente unilateralità negativa.

Secondo Schulze, Fichte e Schelling avevano preteso di edificare proprio una tale metafisica; è quindi probabile che sia stata questa aspettativa a spingere il giovane Arthur a trasferirsi a Berlino, «nella speranza di incontrare in Fichte un vero filosofo e un grande spirito».[1] L'entusiasmo e la speranza, tuttavia, ebbero breve durata: quella «venerazione *a priori* si tramutò presto», *a posteriori*, «in disprezzo e scherno».[2]

Schopenhauer ammette apertamente, contro Kant e contro Schulze, la possibilità e, anzi, la realtà di una conoscenza umana del sovrasensibile. A questo punto, però, gli si presenta la capitale questione di come si debba configurare dal punto di vista terminologico l'espressione di una tale conoscenza, e cioè la *filosofia*. Questo problema emerge per la prima volta nel frammento n. 15 dei manoscritti, in particolare in relazione alle «idee» il cui oggetto o contenuto è costituito dalla realtà sovrasensibile.[3] Infatti, poichè noi «possiamo comunicarci a vicenda solo oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni», la conoscenza di quelle

1 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261.
2 *Ibid*.
3 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 15, p. 16.

idee può essere espressa solo attraverso termini appartenenti al mondo sensibile.[4] Tutti i tentativi che l'uomo compie per realizzare tale espressione – ossia «la filosofia, la poesia e le arti» – sono perciò «necessariamente imperfetti»[5] (cfr. *supra*, II, 5).

Nella glossa alla prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», il medesimo problema è rapportato al concetto kantiano di «cosa in sé»: il genio, che è capace dell'«intuizione delle cose in sé», «può esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza»[6] (cfr. *supra*, III, 2).

Tra la fine del 1811 e l'inizio del 1812, in ulteriori glosse a Fichte e a Schelling, i termini della questione – originariamente dipendenti, forse, dal testo di Wackenroder *Di due meravigliose lingue e della loro forza misteriosa* – assumono una connotazione teorica più tecnica e rigorosa, legandosi all'interdizione kantiana dell'«uso trascendente dell'intelletto». In coerenza con la propria rivoluzione copernicana nella teoria del conoscere, Kant aveva infatti dichiarato epistemologicamente illegittimo l'uso delle categorie dell'intelletto – e, in generale, di determinazioni empiriche o fenomeniche – per denotare o descrivere ciò che è al di là di ogni esperienza possibile. Schulze, a lezione, aveva trattato diffusamente questo argomento,[7] aggiungendo però che Kant stesso sembrava aver violato il proprio principio, determinando la cosa in sé come «causa» delle sensazioni.[8]

Ora, una *nuova* metafisica (come quella di cui il giovane Schopenhauer è alla ricerca), nella misura in cui intenda essere legittima dal punto di vista del criticismo, contrae inevitabilmente l'obbligo di rispettare quella fondamentale interdizione kantiana. Nelle pagine che seguono si mostrerà che, proprio in relazione a questa specifica aspettativa, Schopenhauer crederà di vedere profondamente e definitivamente deluse le grandi speranze riposte in Fichte e Schelling.

Questa cruciale delusione, tuttavia, avrà l'effetto *positivo* di indurre Schopenhauer a tentare finalmente in prima persona, in un isolamento consapevole e grandioso, l'edificazione della nuova, ultimativa metafi-

4 *Ibid*.
5 *Ibid*.
6 HN II, p. 18.
7 Cfr. M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, p. 93.
8 Cfr. *ivi*, p. 76.

sica (fraudolentemente promessa, a suo parere, da Fichte e Schelling). Proprio a partire da questa ispirazione fondamentale prenderà avvio, nel 1812 (subito dopo la frequenza dei corsi di Fichte), quel lungo e articolato processo speculativo il cui esito sarà, sei anno dopo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

2. *«Causa»* vs. *«fondamento sovrasensibile». L'ambito delle scienze e il senso della domanda «perché»*

Un passo particolarmente emblematico – forse, in ordine cronologico, addirittura il primo – in cui Schopenhauer accusa Fichte di uso trascendente delle categorie è rinvenibile negli appunti dei corsi di Berlino. Nella prima lezione «Sullo studio della filosofia», Fichte classifica tutte le possibili conoscenze in forme di «sapere storico» – ovvero, registrazione di percezioni – o di «sapere scientifico» (*supra*, III, 2).[9] Quest'ultimo indica innanzitutto il fondamento (*Grund*) di una determinata classe di percezioni; in secondo luogo, deduce da esso la «legge» concernente «tutte le possibili percezioni» di quel tipo, in modo tale che queste ultime possano essere determinate o stabilite «*a priori*».[10] «La scienza», dunque, «si eleva […] del tutto al di sopra della singola percezione» e si occupa del suo «fondamento», che è del tutto «separato» da essa, «superiore» ad essa, «sovrasensibile».[11] La domanda sul fondamento sovrasensibile chiede propriamente il «perché [*Warum*]» delle cose, mentre l'esperienza attesta o contiene soltanto il loro «che [*daß*]»; di conseguenza, il concetto di fondamento non è «astratto» dalla percezione, non proviene da essa.[12] L'uomo vede un corpo cadere, altri «rimanere in quiete», ma ciò non lo induce a formulare la domanda «perché?»: l'esperienza contiene soltanto *che* alcuni cadono, *che* altri sono in quiete.[13]

Domande del tipo: «Dove si nasconde nei corpi la gravità?», oppure: «Dove si nasconde nell'uomo l'anima?», sono secondo Fichte fallaci: se il fondamento delle percezioni fosse nello spazio, esso sarebbe un che di percepibile, e dunque non sarebbe il fondamento della percezione, bensì solo un'ulteriore percezione, che attenderebbe a sua volta di essere fon-

9 HN II, p. 17.
10 *Ivi*, p. 19.
11 *Ibid*.
12 *Ivi*, p. 20.
13 *Ivi*, pp. 19-20.

data.[14] «La legge di gravità è un che di sovrasensibile, spirituale, immediatamente divino», sebbene al livello più basso (*das niedrigste der Art*): «Proprio questo è ogni forza [*Kraft*]».[15] Ogni forza naturale è quindi, secondo Fichte, il grado più basso della manifestazione del sovrasensibile. Non si può non pensare al passo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* in cui le forze della natura vengono designate come l'«infimo grado di oggettivazione della volontà [*die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens*]».[16]

Nel suo discorso, Fichte esemplifica il gruppo di *percezioni dello stesso tipo* nel fenomeno della caduta dei corpi, il loro *fondamento sovrasensibile* nella forza di gravità e la *legge* che segue all'indicazione di esso nella legge di gravità.[17] Schopenhauer appunta un lungo commento di dissenso.

> Il nostro domandare la *causa* [Ursache] io lo spiego in conformità a Kant, dunque: esso scaturisce certamente dalla percezione; poiché questa non è affatto, come Fichte sembra volere, meramente *opera dei sensi.* […] La causalità è il grande legame [*Band*] che tiene insieme la sparpagliata conoscenza dell'esperienza e le dà un'unità coerente […] e se la determinazione del *fondamento*, ossia della *connessione causale*, rende *scientifico* ogni *sapere*, allora mi chiedo quale sguattera di cucina sia priva di sapere scientifico; anzi, non posso evitare di riconoscerlo anche al cane […]. Il fondamento sovrasensibile [*Der übersinnliche Grund*] della caduta rimane sconosciuto. Ma da ogni caso percepito l'intelletto astrae la legge della gravitazione, che non è affatto il fondamento sovrasensibile conosciuto del cadere, ma soltanto il fenomeno [*Phänomen*] conosciuto generalmente, e che per l'esperienza prende il posto del fondamento. La stessa cosa vale per tutte le forze. La loro conoscenza e unificazione in concetti non ci eleva, però, al di sopra del mondo delle percezioni: dunque questo non lo fa nemmeno lo studio delle scienze abituali.[18]

I passi di questa glossa concernenti la formazione dei concetti (*Begriffe*) empirici sono già stati analizzati in precedenza (cfr. *supra*, IV, 3). In questo paragrafo si prenderà in esame il modo in cui Schopenhauer cerca di determinare la differenza tra «causa» e «fondamento sovrasensibile».

---

14 *Ivi*, p. 21.
15 *Ibid*.
16 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 26, p. 279. Cfr. WWV 1819, p. 189.
17 Cfr. HN II, 20.
18 *Ivi*, pp. 20-21.

Nel suo commento Schopenhauer esordisce menzionando la domanda sulla causa (*Ursache*). Ma Fichte aveva parlato della domanda sul fondamento (*Grund*) sovrasensibile dei fenomeni. Schopenhauer sembrerebbe quindi identificare quest'ultimo con la causa; e in effetti, poco più avanti, scrive: «Indicazione del fondamento, cioè [*das heißt*] del rapporto causale». Al tempo stesso, però, Schopenhauer ammette un fondamento sovrasensibile differente dalla causa: «il fondamento sovrasensibile della caduta rimane sconosciuto», quand'anche si sia determinata la sua causa. Rimane però indeterminata la loro differenza, come pure la domanda che chiede il fondamento sovrasensibile: essa non può essere la domanda «perché?», che concerne la causa.

Tutto questo non significa che Schopenhauer si contraddica. Il fondamento sovrasensibile che Schopenhauer identifica con la causa è quello di cui (a suo parere) parla impropriamente Fichte; il fondamento sovrasensibile che Schopenhauer distingue dalla causa è invece quello in senso proprio. In alcuni rari luoghi dei suoi scritti, Kant aveva indicato nella «cosa in sé»[19] e nell'«oggetto trascendentale»[20] il «fondamento [*Grund*]» dei fenomeni; nella *Critica della capacità di giudizio* aveva parlato, di sfuggita e in modo piuttosto indeterminato, di un «fondamento reale soprasensibile [*übersinnlicher Realgrund*]» dei fenomeni stessi.[21] Schopenhauer ritiene che il fondamento sovrasensibile di cui parla Fichte sia in realtà la causa delle percezioni (sì da essere un fondamento *non* sovrasensibile). Infatti la determinazione essenziale attribuitagli da Fichte (l'essere la risposta alla domanda «perché»), nonché l'esempio da questi scelto (la legge di gravità), pertengono propriamente, secondo Schopenhauer, alla causalità. Schelling, nel *Bruno*, aveva distinto tra la causa di una cosa finita – causa che è necessariamente un'ulteriore cosa finita – e il fondamento di esistenza (*Grund von Existenz*) di tutte le cose, che, essendo metafisico, non è e non può essere una cosa tra le altre.[22]

Ora, la domanda «perché» riguarda per Schopenhauer la causa di un evento dell'esperienza («La categoria di causalità chiede sempre ed eternamente *perché*»). Ma la causalità è, in base alla dottrina di Kant, una determinazione del solo fenomeno. Il contenuto implicito della glossa di

19 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 147.

20 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 333, p. 505.

21 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1995, p. 687.

22 Cfr. F. W. J. Schelling, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, cit., p. 72.

Schopenhauer è allora che *la domanda «perché» riguarda esclusivamente il mondo dei fenomeni*. Questo punto, in effetti, diviene esplicito in un ulteriore commento alla lezione di Fichte:

> Ego. (Penso che la domanda *perché* non verta sul fondamento sovrasensibile, bensì sulla connessione di un fenomeno con gli altri. Ma se cerco attraverso questa domanda il fondamento *sovrasensibile*, faccio appunto dell'*intelletto*, in modo sbagliato (come Kant ha mostrato), un *uso trascendente*).[23]

Anche in questa seconda glossa è esplicita la differenza tra *la risposta alla domanda «perché»* e *il fondamento sovrasensibile* (il quale rimane pertanto una risposta senza domanda). Comunque, il senso complessivo del testo è il seguente: poiché la domanda «perché» riguarda esclusivamente la connessione tra i fenomeni, le scienze, che indagano il mondo essenzialmente attraverso quella domanda, non «elevano» affatto «al di sopra del mondo delle percezioni».

Da tutto il discorso di Schopenhauer segue che la definizione fichtiana del fondamento sovrasensibile è, dal punto di vista del criticismo, necessariamente illegittima, perché presuppone l'uso di una categoria dell'intelletto (la causalità) per determinare ciò che, in quanto sovrasensibile, non appartiene e non può appartenere all'ambito dell'intelletto. Fichte commetterebbe dunque un uso trascendente della categoria di causalità – proprio come Kant in relazione alla cosa in sé.

Il principio secondo il quale la domanda «perché» riguarda solo i fenomeni costituirà il presupposto fondamentale della dissertazione del 1813 *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*. Lo scopo dichiarato di quest'opera è infatti determinare le quattro diverse risposte alla domanda «perché» – ossia le quattro diverse forme della connessione necessaria tra i fenomeni.[24] A differenza della dissertazione, tuttavia, nella glossa del 1811 il «perché» ha un unico significato, quello causale. Inoltre, nella dissertazione Schopenhauer formulerà chiaramente la distinzione – che qui comincia a delinearsi come problema – tra fondamento *tout court* (come *ratio cognoscendi*) e causa (come *ratio fiendi*), e non parlerà più di alcun «fondamento sovrasensibile» (cfr. *infra*, IX, 3).

23 HN II, p. 21.

24 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 3, p. 22; Id., *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 3, p. 37.

Dal punto di vista dei testi maturi di Schopenhauer, anche solo parlare di un fondamento dei fenomeni,[25] o di un che di sovrasensibile,[26] significherebbe fare un uso trascendente del principio di ragione. Nel 1811, invece, Schopenhauer ammette (in generale) un «fondamento sovrasensibile», ma non il modo specifico in cui Fichte lo determina. E in effetti, in relazione al sapere metempirico, il giovane Schopenhauer riconosce la realtà del «lampo di evidenza», che Fichte riferisce al fondamento sovrasensibile (cfr. *supra*, III, 5).

3. *L'uso trascendente della categoria di causalità come fondamento dell'idealismo fichtiano*

Tra la fine del 1811 e l'inizio del 1812, Schopenhauer non si limitò ad ascoltare le lezioni di Fichte; lesse e glossò anche alcune tra le sue opere più celebri, come il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*,[27] l'*Introduzione alla vita beata*,[28] il *Sistema di etica*,[29] i *Tratti fondamentali dell'epoca presente*.[30]

Il nocciolo delle obiezioni che Schopenhauer muove a Fichte è espresso in modo chiarissimo in un commento al *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*:

> Mi sembra che Fichte contrapponga la coscienza (l'Io) e ciò che si presenta nella coscienza (il Non-Io), determinando il loro rapporto e la loro relazione

25 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 59, pp. 166-170; Cfr. Id., *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 52, pp. 220-223.

26 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 321, § 53, pp. 539-541.

27 Cfr. J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Gabler, Leipzig 1794; trad. it. in J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003. Indico qui le edizioni tedesche possedute e glossate da Schopenhauer.

28 Cfr. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre*, Reimer, Berlin 1806; trad. it. in Id., *Introduzione alla vita beata*, a cura di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

29 Cfr. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena und Leipzig, 1798; trad. it. in Id., *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994.

30 Cfr. J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalter*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1806; trad. it. in Id., *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini e Associati, Milano 1999.

> secondo le leggi che valgono solo all'interno dell'esperienza; e cioè secondo causalità e azione reciproca e secondo rapporti quantitativi (spazio). Ma l'Io e il Non-Io sono piuttosto i fattori [*Factoren*] dell'esperienza, ciò al cui interno l'ambito dell'esperienza è situato e in relazione a cui, pertanto, le leggi valide all'interno di *essa* non possono valere.[31]

In effetti, ci sono diversi passi nei quali Fichte afferma esplicitamente che l'io deve essere pensato come causa (*Ursache*) del non-io.[32] Ma questa affermazione è per Schopenhauer illegittima, perché riferisce una legge valida solo all'interno dell'esperienza – la legge di causalità – al rapporto sussistente tra due termini che, invece, non rientrano affatto nell'esperienza, essendone piuttosto i «fattori», le condizioni prime: ossia, appunto, soggetto (o «io») e oggetto (o «non-io»). Nella terminologia di Kant, ciò equivale ad un illegittimo uso trascendente della categoria di causalità.

Questo rilievo critico è formulato da Schopenhauer anche in riferimento alla trentaseiesima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza».[33] Qui Fichte parla di un impulso (*Trieb*) fondamentale dell'io, che costituirebbe «l'immediata espressione dell'essere sovrafattuale» nella coscienza.[34] Tale impulso è «privo di figura [*gestaltlos*]», è assoluta privazione di figura (*Gestaltlosigkeit*): nel mero sentimento (*Gefühl*) dell'impulso non c'è altro che l'impulso stesso, nudo, indeterminato, che anela (*strebt*) semplicemente, senza sapere a che cosa (*wohin*).[35] Affinché l'io, agendo, possa predisporre un appagamento (*Erfüllung*) dell'impulso, è necessario quindi che quest'ultimo acquisisca *preventivamente* una figura, una forma; ossia, che venga tradotto in un concetto di scopo (*Zweckbegriff*) che, avendo un contenuto determinato, sia anche passibile di realizzazione.[36] Tale concetto di scopo, prosegue Fichte, è costruito o elaborato dall'io a partire dalla configurazione del mondo che gli sta innanzi: lo scopo (il contenuto del concetto) è rappresentato in base a ciò che, in quel determinato momento, è disponibile nel mondo.[37]

---

31 HN II, pp. 340-341.

32 Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 483: «L'io assoluto dev' essere […] *causa* [Ursache] del non io, nella misura in cui esso [l'io assoluto] è il fondamento [*Grund*] ultimo di ogni rappresentazione, e in quanto a ciò il non io è suo *effetto* [Bewirktes]».

33 Schopenhauer registra questa lezione con il titolo «Primo protocollo». Per la corrispondenza tra gli appunti di Schopenhauer e il numero della lezione, cfr. J. G. Fichte, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., pp. 73-74.

34 HN II, p. 59.

35 *Ibid*.

36 *Ivi*, pp. 59-60.

37 *Ivi*, p. 60.

A questo punto si origina però un'antinomia tra la *possibilità*, che si è appena ammessa, dell'appagamento dell'impulso e l'*impossibilità* di una sua soppressione (*Aufhebung*):[38] anche tale impossibilità, infatti, deve essere necessariamente ammessa, perché l'impulso è «l'espressione dell'essere sovrafattuale», sicché è «eterno» e «imperituro [*unvergänglich*]» come quest'ultimo.[39] Tale antinomia può essere risolta solo ponendo l'appagamento dell'impulso come sempre e soltanto *provvisorio*, ossia come sempre e soltanto relativo a quel determinato e contingente concetto di scopo, nel quale l'impulso stesso è stato precedentemente tradotto.[40]

Di conseguenza, la nuova configurazione del mondo, che è il *risultato* dell'agire dell'io secondo quel concetto di scopo, diviene a sua volta, a causa del perdurare dell'impulso, il *punto di partenza* per la formazione di un secondo, ulteriore concetto di scopo, e quindi per un nuovo e ulteriore agire secondo l'impulso. Anche il raggiungimento di questo secondo scopo (ovvero, la realizzazione del corrispondente «concetto») soddisferà l'impulso solo provvisoriamente; la rispettiva configurazione del mondo costituirà pertanto il punto di partenza per la formazione di un terzo, ulteriore concetto di scopo; e così *in infinitum*. L'impossibilità della «soppressione» – ovvero, per Fichte, di una «soddisfazione» definitiva – dell'impulso produce così una «serie infinita di azioni dell'io», volte a soddisfare l'impulso stesso.[41]

Riferendosi a questi passaggi dell'esposizione di Fichte, Schopenhauer registra un commento molto interessante:

> Cerco di spiegare come tutta questa favola si sia prodotta nel cervello di Fichte. Egli vuole l'*idealismo*! Che lo voglia, è una conseguenza del suo individuale fraintendimento della dottrina di Kant, forse questo [fraintendimento] è a sua volta indotto da un'incompiutezza nella dottrina di Kant. Egli [Fichte] vuole dunque che l'io sia *principio* (non dice *causa*, perché Kant ha esiliato questo concetto, in quanto immanente, dalla vera e propria metafisica: ma l'uso della parola *principio* è un impermeabile di carta, e mostra quali deboli baluardi Fichte non disdegni) di tutte le sue rappresentazioni, cioè dell'intero mondo dell'esperienza. Ora l'anima (designata in modo più raffinato io, anche sapere, o perfino essere, sicché essa appare più o meno *in pontificalibus*, affinché non si riconosca il paralogismo della ragione pura, dimostrato [*überwiesenen*] da Kant), secondo il paralogismo della ragion pura, deve essere assolutamente una, immutabile, incapace di qualsiasi modificazione, in se stessa beata: ma noi

38 *Ibid*.
39 *Ivi*, p. 59.
40 *Ivi*, p. 64.
41 *Ivi*, p. 60.

> vediamo che il mondo, il suo principiato (invece di effetto), è affatto molteplice, mutevole e una folle cosa. Per spiegare questo, egli dà all'anima un impulso che è altrettanto folle, che vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro; e così esso [l'impulso] mette in moto il mondo.[42]

Innanzitutto è da sottolineare il ragionamento essenziale che sostiene questa riflessione di Schopenhauer: Fichte «vuole l'idealismo», ossia vuole porre «l'io» come «causa» dell'«intero mondo dell'esperienza»; e siccome il mondo dell'esperienza è «una folle» e «mutevole» «cosa», egli è costretto a porre nell'io la medesima follia e mutevolezza che caratterizzano il mondo (e che, altrimenti, non si penserebbe mai di porre nell'io). È per questo che Fichte attribuisce all'io «un impulso […] *altrettanto* [corsivo mio] folle, che vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro»: per poter rimediare, cioè, alla difformità che altrimenti si creerebbe tra ciò che egli pone come causa e ciò che egli pone come effetto. Fichte sarebbe costretto a far questo in base al principio secondo cui tutte le determinazioni dell'effetto devono essere, in qualche modo, già contenute nella causa, in quanto essa è appunto ciò che produce l'effetto con tutte le sue determinazioni.

Ora, però, stando alla trascrizione di Schopenhauer, in tutto il corso «Sui fatti della coscienza» Fichte non menziona alcuna causalità dell'io nei confronti del mondo, ovvero del non-io. Schopenhauer, dunque, interpreta la lezione di Fichte in base alla propria comprensione, già acquisita, del pensiero e delle opere di Fichte – probabilmente, *in primis*, del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*.

Si deve notare, inoltre, che Schopenhauer rimprovera a Fichte di voler porre, contro i risultati teorici dell'impresa criticistica di Kant, dei «deboli baluardi». Kant, infatti, da un lato ha smascherato il sofisma sui cui si fonda ogni psicologia o dottrina dell'anima – e perciò Fichte userebbe non il termine «anima», pur intendendo lo stesso concetto, ma i termini «io», «sapere» e «perfino essere».[43] Dall'altro lato, Kant ha «esiliato» il concetto di «causa», «in quanto immanente, dalla vera e propria metafisica», che è invece la scienza del trascendente; pertanto Fichte, riferendosi all'io, non userebbe il termine «causa», pur intendendo lo stesso concetto, bensì il termine «principio».

---

42 *Ivi*, pp. 60-61.

43 Non è possibile in questa sede specificare quali momenti dell'esposizione di Fichte rendono necessariamente inadeguata questa interpretazione di Schopenhauer. Si rilevi solo che l'essere sovrafattuale di cui parla Fichte, a differenza dell'«anima», non è un che di individuale o personale. Cfr. al riguardo HN II, pp. 61-62.

Il contenuto fondamentale di questa glossa è perciò un'imputazione a Fichte di disonestà intellettuale: egli non farebbe altro che riproporre una metafisica di tipo prekantiano – basata cioè su determinazioni (come quella di «causa») che Kant ha preteso di espellere definitivamente dalla metafisica – presentandola però, fraudolentemente, come una metafisica postkantiana. Questa medesima accusa – che costituisce anche il contenuto implicito di una divertente parodia dei corsi di Fichte, scritta da Schopenhauer[44] – verrà ribadita nelle opere della maturità, rappresentando la principale (e forse, in fondo, anche l'unica) obiezione teorica di Schopenhauer a Fichte (cfr. *infra*, 10).

4. *In prospettiva: lo* Streben *dell'uomo nell'idealismo fichtiano e nella metafisica della volontà. Infinità dell'impulso e infinità del volere*

Nella glossa precedentemente citata (redatta probabilmente verso la fine del 1811), Schopenhauer attribuisce a Fichte l'idea che l'io (ovvero l'anima) «vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro [*immer etwas will und wenn ers hat, wieder etwas andres will*]». Ma, nelle sue lezioni «Sui fatti della coscienza», Fichte non nomina il «volere», bensì l'«impulso [*Trieb*]». Schopenhauer *interpreta* dunque il concetto fichtiano di «impulso» come del tutto equipollente a quello di «volere».

44 Il brano si intitola: «La plumbea favola di Fichte *in nuce*»: cfr. HN II, pp. 341-342. G. Zöller ha rilevato giustamente che la terminologia di questo testo di Schopenhauer non è riferibile al *Fondamento della dottrina della scienza*, ma alle lezioni berlinesi di Fichte (cfr. G. Zöller, *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers* Welt als Wille und Vorstellung *in Fichtes* Wissenschaftslehre 1812 *und* System der Sittenlehre, in L. Hühn (hrsg. von)*, Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 365-386: 375). Il brano inizia così: «C'è un *Essere*. Questo è costituito dal superlativo della coscienza; perché la coscienza è per noi la cosa più reale; ma l'Essere deve essere mille volte ancora più reale» (HN II, p. 341). Che l'Essere non sia altro che un superlativo, cioè un'iperfetazione, della coscienza comune dell'uomo (qui non è certo in questione la coscienza migliore), significa che Fichte pretende di fare metafisica ipostatizzando le determinazioni della coscienza finita, e quindi realizzando un implicito uso trascendente di tali determinazioni. Peraltro, la terminologia utilizzata da Schopenhauer sembra parzialmente "contaminata" dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling, nella misura in cui la derivazione delle realtà finite dall'«Essere» viene ricondotta ai concetti di *Lust* («desiderio») dell'Essere stesso e di *gebären* («partorire»; cfr. *infra*, IX, 10).

Riformulando la dottrina di Fichte in base a questa presupposta equipollenza, Schopenhauer finisce con l'attribuire a Fichte la medesima tesi che egli stesso sosterrà poi, in prima persona, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*: e cioè che l'uomo, in quanto soggetto di volontà, è destinato essenzialmente ad un'eterna insoddisfazione, appunto perché «vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro».

> Ogni *volere* scaturisce dal bisogno, quindi da mancanza, quindi da sofferenza. A questa pone fine l'appagamento [*Erfüllung*]. Tuttavia contro un desiderio che viene appagato [*erfüllt*], ne rimangono almeno dieci insoddisfatti; inoltre la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito [*ins Unendliche*]; l'appagamento è breve e misurato con spilorceria. Ma anche la stessa soddisfazione [*Befriedigung*] finale è solo apparente; il desiderio appagato fa subito posto a uno nuovo: quello è un errore conosciuto, questo un errore ancora sconosciuto […].[45]

Il volere è «una corrente senza fine»;[46] il soggetto del volere «è il Tantalo che si strugge eternamente».[47]

Ora, leggendo la glossa alla lezione di Fichte si ha l'impressione che Schopenhauer riporti un pensiero a lui estraneo, che gli suona per giunta del tutto implausibile: Fichte attribuirebbe all'io un simile, «folle» «impulso» solo e unicamente per fondare la propria posizione idealistica. Schopenhauer sembra considerare questa caratterizzazione dell'io non soltanto nuova o inedita, ma anche e soprattutto tendenziosa – puramente strumentale, cioè, alla specifica posizione teorica che Fichte intende difendere.

In una glossa a Schelling redatta qualche mese dopo (primavera-estate 1812), Schopenhauer sembra tuttavia sostenere già qualcosa di molto simile:

> Non vedi lo spirito della terra [*der Erdgeist*] assiso sul suo trono? Ai suoi occhi, l'uno vale come l'altro, o, meglio, nessuno vale; vale solo l'intera specie: egli vuole solo l'incessante tumulto, l'inesauribile flusso delle specie: non ci deve essere alcuna sosta, né alcuna quiete. I momenti nei quali sollevi lo sguardo verso un'esistenza migliore [*zu einem besseren Seyn*] devi rubarli al suo scettro: egli [ti] sospinge ininterrottamente [*unablässig*] dal bisogno

45 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 230-231, § 38, p. 397. Cfr. WWV 1819, pp. 282-283.
46 *Ibid*.
47 *Ibid*.

> [*Bedürfnis*] all'appagamento [*Erfüllung*], dall'appagamento al bisogno, sicché tu ti nutri, cresci, ti riproduci, muori.[48]

L'esistenza umana è un continuo passaggio dal «bisogno» all'«appagamento», e da quest'ultimo a un'ulteriore e rinnovato «bisogno». È difficile non notare la somiglianza di queste affermazioni con quelle, molto celebri, de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, secondo le quali la vita umana «oscilla […], come un pendolo, di qua e di là, fra il dolore e la noia» – ossia, rispettivamente, tra il disagio causato dal «bisogno [*Bedürftigkeit*]», o dalla «mancanza [*Mangel*]», e l'insoddisfazione che segue inevitabilmente a ogni appagamento.[49] Dal momento che nessun oggetto del volere, una volta conseguito, «può dare una soddisfazione durevole», l'essenza dell'uomo consiste in un «costante aspirare [*Streben*], senza meta e senza posa», che è paragonabile a una «sete inestinguibile».[50] La volontà è, essenzialmente, «un agognare senza fine [*ein endloses Streben*]».[51]

All'interno del *Nachlass* schopenhaueriano quest'idea è rinvenibile per la prima volta, *in nuce*, nella glossa alla lezione di Fichte. Si deve dunque constatare che la teoria fichtiana dell'infinità dell'«impulso» – che Schopenhauer interpreta come sinonimo di «volere» – ha sollecitato Schopenhauer ad una prima formulazione dell'infinità del volere (se pure attraverso un'iniziale attribuzione a Fichte).[52] Bisogna però anche ribadire che – come già nella lezione «Sui fatti della coscienza» in riferimento alla quale Schopenhauer afferma che la volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo» (cfr. *supra*, IV, 4) – neppure in questo caso Fichte parla di «volontà» o di «volere». Anche qui, l'"aggiunta" originale di Schopenhauer concerne quest'ultimo termine;

48 HN II, p. 340.

49 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 367-368, § 57, pp. 609-611.

50 *Ivi*, p. 609.

51 *Ivi*, I 195, § 29, p. 341.

52 C. Fortlage, nella sua *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* (Brockhaus, Leipzig 1852, p. 407 e sgg.), inizia la sua trattazione su Schopenhauer proprio muovendo dalla considerazione che Schopenhauer, come Fichte, determina il concetto di «cosa in sé» come anelito della volontà (*Streben des Willens*), e considera il termine *Trieb* appunto come sinonimo di *Wille*. Ma Schopenhauer, a rigore, non considera identici i due concetti, perché subordina il *Trieb* al *Wille*, indicando con il primo il movimento (tendere) che è proprio del secondo (cfr. p.e. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 179, § 27, p. 317). Cfr. anche la recensione dello stesso Fortlage a *Il mondo*, in «Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung», a. IV, n. 146, 1845, pp. 146-147.

e tuttavia egli non si accorge (ancora) dell'originalità di questa aggiunta, perché crede di riportare, puramente e semplicemente, il pensiero di Fichte.

Certamente, l'idea di un anelito (*Streben*) infinito dell'uomo – infinito, perché è un anelare all'infinità stessa – è uno dei grandi temi del Romanticismo tedesco, che Goethe ha reso in forma drammatica, con tutti i suoi significati tragici e grandiosi, nel *Faust*. Qui Dio stesso afferma che l'uomo, finché vive (*lebt*), anela (*strebt*); e, finché anela, erra (*irrt*).[53] Si aggiunga che lo «spirito della terra», menzionato da Schopenhauer nella glossa a Schelling, è una figura che compare nella prima scena del *Faust* e che presiede appunto al turbinoso divenire e alla perenne insoddisfazione di tutte le creature viventi.[54] Anche gli autori del primo Romanticismo, soprattutto F. Schlegel e Novalis, avevano dato forma artistica a questa infinità dello *Streben* umano.[55] La fondazione squisitamente *filosofica* di questa idea, però, era stata fornita proprio da Fichte – sì che è stato detto che «il primo Romanticismo è un incendio spirituale acceso da Fichte», perché «è prima di tutto il risultato d'un uso poetico e fantastico del modo di pensare fichtiano».[56]

Nella terza sezione del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (intitolata «Fondamento della scienza del pratico»), Fichte aveva sviluppato il discorso sul non-io da un punto di vista pratico-etico. L'essenziale punto di partenza delle sue riflessioni era costituito dal *fatto*, incontestabile, che ogni io finito trova necessariamente di fronte a sé un'alterità, un non-io, che gli si presenta come limite, ossia come un che di esterno e indipendente. Tuttavia, nel momento stesso in cui l'io «riflette [*reflektiert*]» sul non-io che gli sta di fronte – non appena, cioè, l'io pensa o si rappresenta il non-io *come tale* –, quest'ultimo smette *eo ipso* di essere tale (esterno e indipendente dall'io), divenendo piuttosto un «prodotto [*Produkt*]» dell'io stesso e

53 Cfr. J. W. Goethe, *Faust* I, v. 317, trad. it. Id., *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 27; cfr. anche Id., *Faust* II, v. 11936 e sgg., trad. it. in Id., *Faust-Urfaust* vol. II, cit., p. 1069.

54 Cfr. *ivi*, vol. I, vv. 501-509, pp. 41-43: «Nei flutti della vita, nel turbine dei fatti / io erro in alto e in basso, io tesso avanti e indietro! / Nascita e fossa, / un mare eterno, / una trama che muta, / una vita incandescente, lavoro al telaio ronzante del tempo / e genero a Dio una veste vivente».

55 Per una ricostruzione dell'influsso di Fichte sulla sua epoca si veda il classico studio di X. Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, Colin, Parigi 1922, vol. II, Colin, Parigi 1924.

56 Cfr. L. Pareyson, *Estetica dell'Idealismo tedesco*, *II. Fichte e Novalis*, a cura di G. Garelli e F. Vercellone, Mursia, Milano 2014, p. 106 (vol. 8 delle *Opere complete*, a c. del Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson, Milano 1998ss.).

della sua attività di pensiero.[57] In quanto pensato dall'io e nell'io, il non-io non può più essere "non-io"; esso viene dunque rimosso o assorbito nell'io, però *solo* «nella misura in cui [il non-io stesso] deve esistere per l'io (nel suo concetto) [*insofern es für das Ich (im Begriff davon) da sein soll*]».[58] L'atto di riflessione dell'io sopprime il non-io non in quanto tale, ma solo in quanto determinato in quel particolare elemento o termine su cui l'io ha esercitato appunto la sua attività di riflessione. Di conseguenza, «ciò che è indipendente dall'io [non] è soppresso [*gehoben*] bensì solo spostato più in là [*nur weiter hinausgesetzt*]».[59] Il non-io non scompare del tutto, ma si ripresenta subito in una nuova forma o determinazione, collocandosi immediatamente al di là del limite fin cui è giunta la riflessione dell'io. Su questa ulteriore determinazione del non-io l'io potrà ulteriormente riflettere, ma ciò, di nuovo, non produrrà nient'altro che un ulteriore spostamento, o differimento, del non-io; e così *in infinitum*. In questo modo, scrive Fichte, si origina un «circolo [*Zirkel*] che lo spirito finito amplia all'infinito [*in das Unendliche*] ma da cui non può mai uscire»;[60] l'«attività dell'io» è perciò, essenzialmente, «*uno sforzo infinito* [ein unendliches Streben]» – lo sforzo etico di diventare infinito e realizzare così l'*unità* assoluta e compiuta.[61] L'influsso che questo specifico tratto della filosofia di Fichte ha esercitato sulla produzione letteraria e sulla riflessione estetica del primo Romanticismo è stato da tempo ampiamente documentato.[62]

Venendo alla questione che qui interessa principalmente, si vede bene che la dialettica (in senso lato) che, nelle lezioni di Fichte, investe l'oggetto dell'impulso e, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l'oggetto del volere, è pressoché identica alla dialettica (in senso stretto) che, nella terza sezione del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, investe il «non-io» (ossia, ciò che all'io si presenta come «cosa in sé»[63]). Innanzitutto, questi tre termini rappresentano l'obiettivo o il termine dello *Streben* umano. In secondo luogo, essi sono di fatto inconseguibili, perché ciò che di volta in volta viene conseguito è, propriamente, solo una loro particolare configurazione o determinazione, il raggiungimento della quale produce ricorsivamente un

57 J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 547.
58 *Ibid*.
59 *Ibid*.
60 *Ivi*, p. 549.
61 *Ivi*, p. 507.
62 Cfr. L. Pareyson, *Estetica dell'Idealismo tedesco*, *II. Fichte e Novalis*, cit., p. 106 e sgg.; X. Léon (*Fichte et son temps*, I, cit., p. 449 e sgg.) fa derivare da Fichte lo stesso concetto romantico di «ironia».
63 Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, p. 553.

loro perpetuo ripresentarsi sotto una nuova e ulteriore determinazione. Ciò ingenera ancora, in tutti e tre i casi, un processo infinito, che implica una sostanziale e costitutiva inesaudibilità dello *Streben* medesimo.

Proprio in relazione a quest'ultimo punto, è molto significativo che la metafora con cui Schopenhauer descrive la condizione del soggetto del volere – questi è un «Tantalo che si strugge eternamente»[64] – sia utilizzata in chiave critica da un filosofo e storico della filosofia dell'Ottocento, Jakob Sengler, per caratterizzare la condizione dell'io finito fichtiano nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Sengler scrive infatti che, in virtù del «permanente dovere [*permanentes Sollen*]» di esaurire il non-io – il quale, d'altra parte, non può mai essere esaurito, se non in un processo infinito o asintotico –, l'io finito «condanna se stesso al tormento di Tantalo».[65]

Si deve tuttavia tenere presente che, mentre per Fichte questo processo infinito ha una destinazione essenzialmente *etica*, per lo Schopenhauer maturo, al contrario, il momento etico sarà costituito proprio dalla capacità dell'uomo di *sottrarsi* a questo processo infinito. Nel seguito del presente lavoro si avrà modo di approfondire questo tratto del discorso; ma si riscontrerà, anche, come le prime formulazioni dell'infinità del volere, redatte da Schopenhauer nel 1814, richiamino molto da vicino (persino da un punto di vista terminologico) le lezioni di Fichte sull'impulso dell'io (cfr. *infra*, X, 15).

È necessario adesso rivolgere la nostra attenzione alle critiche che il giovane Schopenhauer muove al pensiero di un altro grande astro dell'idealismo classico tedesco: Friedrich Schelling.

5. *Il concetto schellinghiano di «Assoluto» come «prodotto dell'intelletto trascendente»*

Nel periodo 1809-1811 Schopenhauer lesse con attenzione numerosi scritti di Schelling, tra i quali: *Bruno o il principio naturale e divino delle cose*,[66] *Idee*

64 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 231, § 38, p. 397.

65 J. Sengler, *Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie*, Kupferberg, Mainz, 1837; cfr. vol. II: *Specielle Einleitung in die spekulative Philosophie und Theologie*, Mohr, Heidelberg 1837, pp. 94-95.

66 Cfr. F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, Unger, Berlin 1802. Indico qui le edizioni possedute da Schopenhauer.

per una filosofia della natura,[67] *Sull'anima del mondo*,[68] il primo volume delle *Philosophische Schriften* (1809)[69], il quale, oltre alla riedizione di alcune opere precedenti – *Dell'Io come principio della filosofia* (1795),[70] *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (1795)[71], *Trattati per la spiegazione dell'idealismo della dottrina della scienza* (1796),[72] *Sul rapporto tra le arti figurative e la natura* (1807)[73] – conteneva lo scritto inedito *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*.[74] Nel 1812 lesse il *Sistema dell'idealismo trascendentale*[75] e *Filosofia e religione*.[76]

Nelle sue lezioni di metafisica, Schulze aveva duramente criticato l'arbitrarietà con cui, a suo giudizio, Fichte e Schelling utilizzavano i concetti di «esistenza» e di «Assoluto». In particolare, riguardo al primo concetto aveva affermato: «costoro vogliono teorizzare un'esistenza pura e generale e, a questo scopo, astraggono da quella che è data nella nostra coscienza e che costituisce sempre un'esistenza individuale. Ora, se si astrae da questa individuale esistenza, p. e. da quella del mio io, oppure da quella di un oggetto differente da esso, allora, certamente, rimane la parola esistenza, ma è del tutto incerto se con essa sia posto alcunché di reale [*reelles*]».[77] Inoltre, in relazione a Fichte, Schulze rilevava esplicitamente «un utilizzo illegittimo [*unstatthafter Gebrauch*] della parola "assoluto"» in riferimento al sapere che l'io ha di se stesso.[78]

Schopenhauer sembra essere rimasto molto colpito da queste fugaci considerazioni di Schulze, al punto da cercare di riscontrarle direttamente negli scritti dei due filosofi in questione. Esaminando il concetto di Assolu-

67 Cfr. F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Krüll, Landshut 1803.
68 F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Perthes, Hamburg 1798.
69 F. W. J. Schelling, *Philosophische Schriften*. *Erster Band*, cit.
70 Cfr. *ivi*, pp. 1-114.
71 Cfr. *ivi*, pp. 115-200.
72 Cfr. *ivi*, pp. 201-340.
73 Cfr. *ivi*, pp. 341-396.
74 Cfr. *ivi*, p. 397 e sgg.
75 F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Cotta, Tübingen 1800.
76 F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, Cotta, Tübingen 1804. Sull'importanza di queste letture schellingiane, cfr. M. Segala, *Schopenhauer è anti-schellinghiano?*, in «Rivista di Filosofia», a. XCII, n. 2, 2001, pp. 235-265.
77 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 107.
78 *Ibid*.

to esposto da Schelling nello scritto *Dell'io come principio della filosofia*, Schopenhauer scrive infatti:

> È un prodotto dell'intelletto trascendente, proprio come il Signore Iddio, il Caos, la Creazione, e ogni teologia e demonologia di ogni tempo; è *l'assoluto punto di quiete* che il nostro intelletto ci obbliga a pensare […]: se svolgiamo con consequenzialità il suo concetto, non rimane altro che il puro nulla. Al di fuori dell'Assoluto, nulla può essere, nel senso, cioè, in cui l'Assoluto *è*; dunque, in rapporto all'Assoluto medesimo, per esso, in confronto ad esso, nulla è. Ora, noi non siamo capaci di alcun concetto relativo ad un'esistenza [*Existenz*] che non sia un rappresentante e un rappresentato (soggetto e oggetto); per pensare un qualsiasi essere [*Seyn*] abbiamo sempre bisogno di una pluralità o, almeno, di un dualismo […]. Se invece vogliamo sopprimere il dualismo, allora non possiamo pensare proprio più nulla […].[79]

Il concetto di Assoluto è inammissibile perché con esso – come, d'altra parte, con ogni concetto in quanto tale – o si pensa qualcosa di *omogeneo* alle realtà empiriche (e dunque qualcosa che non è affatto un che di «assoluto»), oppure non si pensa *nulla*. Il presupposto di questa radicale alternativa – attraverso cui Schopenhauer intende verosimilmente richiamarsi a Kant – è costituito dall'identità tra ciò che è (in senso stretto) *pensabile* e ciò che è *empirico*. Il concetto di Assoluto è «un prodotto dell'intelletto trascendente» perché con esso (se, in generale, si pensa qualcosa) si pensa come non-empirico qualcosa che, invece, possiede esattamente – e necessariamente, in quanto è appunto un che di pensato – i medesimi caratteri di ciò che è empirico. Ossia: nel *concetto* di Assoluto (quando non sia un concetto vuoto), le determinazioni di ciò che appartiene all'esperienza vengono surrettiziamente riferite a ciò che non appartiene, e non può appartenere, all'esperienza.

Esattamente le stesse considerazioni devono essere fatte, secondo Schopenhauer, in relazione al concetto di «esistenza» che viene attribuita ad un simile Assoluto. In commento allle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, egli annota ancora che il concetto di Assoluto («come già il nome mostra») è meramente «negativo», perché risulta dalla negazione di *tutte* le determinazioni che ineriscono a ciò che per noi è conoscibile.[80] L'unica possibilità di attribuire una consistenza "positiva" a quel concetto, cioè di ammetterne legittimamente un vero e proprio *contenuto*, dipende

79 HN II, p. 306.
80 *Ivi*, p. 309.

dalla possibilità della differenza tra «essere» (che, in questo caso, sarebbe appunto l'essere dell'Assoluto, considerato come inaccessibile alla conoscenza umana) e «poter essere conosciuto» (ovvero l'essere di ciò che è per noi conoscibile); ma questa differenza è, secondo Schopenhauer, perlomeno dubbia.[81]

Anche glossando *Filosofia e religione*, Schopenhauer afferma che l'Assoluto di Schelling è un «essere» a cui «mancano le condizioni dell'essere» in quanto tale.[82] «Essere» e «essere rappresentato» coincidono: «essere» non significa altro che «apparire [*Erscheinen*]».[83] L'«*essere* è un prodotto delle categorie»; a ogni essente come tale devono dunque inerire le determinazioni del fenomeno (*Erscheinung*), tra cui quelle di «causa» e/o «effetto».[84] Sennonché l'Assoluto, in quanto originario, deve essere privo di causa. Il suo concetto è quindi, necessariamente, o *vuoto* (l'Assoluto «svanisce» non appena si crede di averlo afferrato[85]) o *trascendente* (al pari del «Dio dei deisti»[86]).

Il presupposto fondamentale di tutte queste considerazioni di Schopenhauer, e cioè la necessaria estraneità dell'Assoluto alla dimensione del «sapere», emerge in una nota critica alle *Idee per una filosofia della Natura* di Schelling. Qui Schopenhauer, sollecitato dalla definizione schellinghiana della filosofia come «scienza assoluta» (conoscenza assoluta delle cose), afferma espressamente:

> La filosofia è il sapere condizionato dell'Assoluto. Dimostrazione: se tale sapere non fosse condizionato, sarebbe assoluto, e l'Assoluto è, secondo il suo concetto, soltanto uno, un essere, non un sapere, e nemmeno bisognoso di un sapere. Là dove c'è sapere, dunque, c'è condizionatezza.[87]

Il concetto di un sapere assoluto è il concetto contraddittorio di un sapere che, in quanto assoluto, non è sapere. Per Schopenhauer, l'essere «soltanto uno» da parte dell'Assoluto esclude che esso sia sapere; questo perché egli presuppone evidentemente che il sapere sia piuttosto dualità (tra ciò che sa e ciò che è saputo, ovvero tra soggetto e oggetto del sapere). Schopenhauer

81 *Ibid.*: «tutto dipende dalla questione se ci sia una differenza tra *essere* e *poter essere conosciuto*, se, dopo la detrazione di ogni conoscibilità, rimanga ancora un *essere*, se, al di là di soggetto e oggetto, per noi ci *sia* ancora qualcosa».
82 *Ivi*, p. 325.
83 *Ivi*, p. 334.
84 *Ibid*.
85 *Ibid*.
86 *Ivi*, p. 326.
87 *Ivi*, pp. 316-317.

limita criticisticamente le possibilità della conoscenza umana, al punto da dichiarare impossibile, per principio, un sapere adeguato dell'Assoluto. Il sapere è per sua natura qualcosa di non assoluto, sì che un sapere adeguato dell'Assoluto sarebbe un sapere che non è sapere, o un Assoluto che non è assoluto. «Essere conosciuto» e «assolutezza» sono due predicati reciprocamente contraddittori: non possono inerire allo stesso ente; di conseguenza l'intelletto e la ragione, essendo facoltà *conoscitive*, non possono intrattenere alcun tipo di rapporto con l'Assoluto.[88]

Tuttavia per Schopenhauer è possibile (non contraddittorio), attraverso tali facoltà, un sapere non assoluto («condizionato») dell'Assoluto, e tale è proprio la filosofia, in quanto essa è essenzialmente il sapere *concettuale* dell'Assoluto.

> Il sapere supremo è il sapere dell'Assoluto, cioè la filosofia: e tuttavia anche quest'ultima, in quanto è un sapere, rimane, secondo quanto è stato detto, necessariamente condizionata: essa è dunque un sapere condizionato dell'Assoluto.
>
> In quanto l'uomo si avvicina incondizionatamente all'Assoluto (come egli può e deve), non *sa* niente dell'Assoluto, ma *è* l'Assoluto stesso. Ma, in quanto filosofa, non fa questo.[89]

Se il sapere assoluto (dell'Assoluto) è impossibile perché contraddittorio, d'altra parte per l'uomo è possibile arrivare a *essere* l'assoluto, o «avvicinarsi» a esserlo. Finché si filosofa, cioè finché si "sa", in modo non assoluto, l'Assoluto, non si è l'Assoluto; viceversa, in quanto lo si è, non si sa niente di esso. Questa alternativa è necessaria in virtù del carattere *unitario* dell'Assoluto, che esclude la presenza di qualsiasi dualità in esso (anche di quella che si pone tra conoscente e conosciuto). A sostegno di quest'ultima tesi Schopenhauer cita Platone, secondo il quale «colui che ha l'eterna verità [Schopenhauer intende: colui che *è* l'Assoluto] filosofa così poco, come colui che non la cerca».[90] Schopenhauer scrive di non ricordare in quale dialogo Platone sostenga questa tesi («forse nel *Teeteto* o nel *Filebo*»[91]); in realtà, essa è esposta nel *Simposio*: poiché l'amore è mancanza *consapevole* di ciò che si ama (Eros è figlio di Poros e di Penia, «Espediente» e «Pover-

88 *Ivi*, p. 317.
89 *Ibid*.
90 *Ibid*.
91 *Ibid*.

tà»), e poiché la filosofia è, letteralmente, «amore della sapienza», allora solo chi manca *consapevolmente* della sapienza filosofa.[92]

Ma tutto questo significa che Schopenhauer, contestando la legittimità del concetto schellinghiano di Assoluto, non intende affatto negare l' "esistenza" di un che di assoluto, bensì, propriamente, solo la possibilità di edificarne un «sapere» o un «concetto» in senso stretto (intellettuale).

6. *L'impossibile identità di due differenti e il dogma trinitario camuffato: le critiche all'«intuizione intellettuale» di Schelling*

Leggendo le opere di Schelling, il giovane Schopenhauer si imbatte ripetutamente nell'espressione «intuizione intellettuale». Con essa Kant aveva inteso un tipo di conoscenza assoluta, perfetta, perché generativa del proprio oggetto: una conoscenza che *crea* le cose nell'atto stesso con cui le conosce.[93] Secondo Kant, l'uomo non è capace di questo tipo di intuizione: essa spetta «soltanto all'essere supremo [*nur dem Urwesen*]».[94]

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Schelling definisce l'«intuizione intellettuale» come un tipo di sapere che è, appunto, «produzione» del proprio oggetto, e, riallacciandosi a Fichte,[95] crede di riscontrarne l'effettività o realtà nell'autorelazione dell'io: «L'*io* è un'intuizione siffatta, giacché l'*io stesso* (l'oggetto) sorge solamente *col sapere che l'io ha di se medesimo*. Non essendo infatti l'io (in quanto oggetto) null'altro che il *sapere di se stesso*, ecco allora che l'io sorge proprio esclusivamente *in quanto* sa di sé: l'*io* medesimo è pertanto un sapere che insieme produce se stesso (come oggetto)».[96]

---

92 Cfr. Platone, *Simposio* 203 a - 204 b, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., pp. 511-512: «Nessuno degli dei fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non filosofa. Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. Infatti, l'ignoranza ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo conveniente. E, in effetti, colui che non ritiene di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno». Schopenhauer aveva preso in prestito il *Simposio* dalla biblioteca di Weimar l'1 novembre 1810 (cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. XVI, cit., p.105).

93 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 71-72, p. 163.

94 *Ibid*.

95 Cfr. il brano tratto dalla *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza* riportato in L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte*. Introduzione, Bibliografia e Testi, cit., pp. 847-1113: 962-964.

96 F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2006, pp. 107-109.

Il giudizio di Schopenhauer sul concetto di «intuizione intellettuale» sembrerebbe essere, in un primo momento, e cioè nel frammento n. 45 dei manoscritti, relativamente positivo:

> Il *punto di vista dei filosofi della natura* è questo: ci si rappresenta l'intero mondo oggettivo […]. Poi all'improvviso ci si arresta e si dice: ma tutto quel che è pensato come esistente non è pensato come esistente se non c'è una intelligenza che lo percepisce, un soggetto di questo mondo di oggetti, giacché (questo non lo dicono mai chiaramente) *essere* significa solo essere oggetto per un soggetto o soggetto per oggetti. – […] Ora, è il soggetto a fare l'oggetto, o viceversa? Nessuno dei due, ma entrambi sono *un'unica cosa.* Ciò lo si afferra [*begreift*] solo mediante l'intuizione intellettuale, dal momento che è contro *e pertanto al di sopra* di ogni intelletto, in quanto sovverte il principio di identità e quello di non contraddizione, proprio come accadeva un tempo con la dottrina della trinità.[97]

Avendo come proprio contenuto peculiare qualcosa che l'intelletto è impossibilitato a comprendere – e cioè l'identità (contraddittoria) di due termini non identici: soggetto e oggetto – l'intuizione intellettuale è «contro *e pertanto al di sopra* di ogni intelletto [*gegen* mithin über *allen Verstand*]». Allo stesso modo in cui il contenuto del dogma trinitario è costituito dall'inconcepibile identità di tre termini differenti (le tre Persone divine), così, secondo Schopenhauer, il contenuto dell'intuizione intellettuale è costituito dall'inconcepibile identità di soggetto e oggetto. In nota al frammento, Schopenhauer rimanda al *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling.[98]

In commento alle *Idee per una filosofia della natura*, Schopenhauer analizza ulteriormente il concetto dell'«unità del soggettivo e dell'oggettivo», che Schelling pone come origine e principio primo di ogni realtà (caratterizzata dalla *scissione* di quei due momenti).[99] Tale unità, secondo Schopenhauer, già come tale è una contraddizione, e dunque non è ammissibile.[100] Le ragioni di questa contraddittorietà sono esposte da Schopenhauer in commento al *Sistema dell'idealismo trascendentale* (cfr. *infra*, 7).

Per di più, in quanto «assoluta», l'«unità del soggettivo e dell'oggettivo» non dovrebbe avere nulla al di fuori di sé, sicché dovrebbe necessariamente «comprendere [*umfassen*]» in sé anche il «mondo».[101] Ma se

97 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., n. 45, p. 34.
98 *Ibid*.
99 Cfr. Schelling, *Ideen*, cit., p. 71; HN II, p. 318.
100 HN II, p. 318.
101 *Ibid*.

si domanda, a questo punto, che tipo di relazione intercorra tra essa e il mondo, ci si imbatte inevitabilmente in ulteriori contraddizioni. Il mondo, infatti, non può essere una «parte [*Theil*]» di quell'unità, appunto perché essa è un'«unità assoluta», cioè senza parti; e d'altro lato, il mondo non può nemmeno essere un suo «effetto [*Wirkung*]», perché ogni causa ha il proprio effetto al di fuori di sé, mentre quell'unità, sempre ancora in quanto «assoluta», non può avere nulla al di fuori di sé.[102] L'unità di soggetto e oggetto, pertanto, è sì assolutamente «una» ed «identica», ma, includendo in sé il mondo, è anche «eterno mutamento», «eterno divenire».[103] Tutto questo, conclude Schopenhauer, è del tutto inconcepibile per l'intelletto: lo si può «cogliere [*erfassen*]» «solo mediante l'alta intuizione intellettuale [*die hohe intellektuale Anschauung*]».[104]

È relativamente facile accorgersi del fatto che, in questi due brani, Schopenhauer non riporta affatto la propria posizione, bensì quella di Schelling e degli altri «filosofi della natura», dalla quale egli intende prendere risolutamente le distanze (l'aggettivo «alta [*hohe*]» è perciò da intendere in senso ironico). Il frammento n. 45 inizia con l'avvertimento: «il punto di vista dei filosofi della natura è questo»; e si chiude con un paragone tra l'«intuizione intellettuale» e la «dottrina della Trinità». Che questo paragone realizzi un'intenzione di critica è evidente dal seguito del commento alle *Idee per una filosofia della natura*, sopra citato.[105] Qui infatti Schopenhauer, continuando a illustrare il rapporto (contraddittorio) tra l'«unità del soggettivo e dell'oggettivo» e il mondo, scrive che «l'uno assoluto» in cui consiste quell'unità presenta tre aspetti fondamentali: «1) in quanto è infinito [diventa incessantemente] il finito» (ossia diviene «mondo», che è l'ambito caratterizzato dalla scissione di quei due momenti); «2) al tempo stesso, in quanto è finito, ridiventa incessantemente infinito» (la scissione, cioè, viene via via risollevata ad unità); «e tuttavia rimane 3) identità eterna e unità assoluta».[106] L'assoluta identità di soggetto e oggetto è, dunque, una e trina; precisamente, il primo aspetto (il diventare finito da parte dell'infinito) è equiparabile secondo Schopenhauer a «Dio-Figlio»; il secondo (il ridiventare infinito da parte del finito) allo «Spirito Santo»; il terzo (l' identità e

102 *Ibid*.
103 *Ibid*.
104 *Ibid*.
105 R. J. Berg (cfr. *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumman, Würzburg 2003, p. 359) sembra invece interpretare il testo del frammento n. 45 come contenente un consenso teorico di Schopenhauer riguardo al concetto di «intuizione intellettuale».
106 HN II, p. 318.

unità assolute), infine, a «Dio-Padre».[107] «La filosofia della natura considera Dio-Figlio; la dottrina della scienza lo Spirito Santo; ma una filosofia non unilaterale deve comprendere tutta quanta la Trinità [*Dreyeinigkeit*]. In ciascuno dei tre, tutti e tre si ritrovano *in effigie*».[108]

A parte l'ironia indubbiamente presente in queste considerazioni, Schopenhauer intende rilevare in Schelling, innanzitutto, una sorta di sotterraneo schema teologico o dogmatico che, se pure occultato da una terminologia non teologica, pregiudica in modo fatale la pretesa di novità (in senso "postkantiano") del discorso. In secondo luogo, Schopenhauer sottolinea il fatto che il contenuto dell'intuizione intellettuale è presentato da Schelling (ma anche da Fichte[109]) proprio come un dogma, ovvero come un che di assolutamente incomunicabile e indimostrabile, sì da essere sottratto per principio alla possibilità di qualsiasi indagine e controllo intersoggettivi.[110] Dalla «sfacciata presunzione» con cui Schelling afferma autoreferenzialmente che ciò di cui scrive «gli è dato in un'intuizione intellettuale», si capisce bene, secondo Schopenhauer, che le sue tesi non sono altro che una «spudorata menzogna», e che tutto il suo sistema non è che una «favola», una mera «fantasticheria».[111]

Ciononostante, alle speculazioni di Schelling Schopenhauer è disposto a riconoscere un fondamentale nucleo di verità, e cioè che

> quando entriamo molto in noi stessi, troviamo che [nella nostra esistenza empirica] non siamo in uno stato assoluto e che il tempo ci è inessenziale (cosa che, prima di Kant, filosofi e mistici avevano espresso già da lungo tempo, mediante il concetto di eternità), proprio come lo scindersi della nostra coscienza in oggetto e soggetto; sentiamo persino un anelito alla liberazione [*Befreiung*] da tutte queste determinazioni.[112]

Il tempo e la dualità di soggetto e oggetto sono determinazioni a noi inessenziali: non appartengono al nostro vero essere, ossia al nostro «stato assoluto». Questa nota di Schopenhauer sembra ricalcare un passo delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* dello stesso Schelling, concernente proprio l'«intuizione intellettuale» (cfr. *supra*, III, 5).[113]

---

107 *Ibid*.
108 *Ibid*.
109 Cfr. *ivi*, pp. 333-334.
110 Cfr. anche *ivi*, pp. 308, 318, 333-334.
111 *Ivi*, p. 317.
112 *Ivi*, p. 318.
113 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., pp. 52-54: «In noi tutti esiste un potere [*Vermögen*] misterioso, meraviglioso, quello di

Nell'annotazione precedentemente citata, Schopenhauer afferma che «il motivo di ogni autentica aspirazione filosofica» è costituito proprio dal senso di estraneità alle determinazioni temporali e conoscitive (soggetto-oggetto) e dal conseguente anelito a liberarsi da esse. «Perciò Schelling pone la sua unità assoluta come del tutto identica, cioè come unità del soggettivo e dell'oggettivo, senza alcuna determinazione».[114] Ma questo,

> in quanto [è] una contraddizione, non può assolutamente venire ammesso: si può solo arrivare a dire, secondo quanto detto sopra, che ci deve essere uno stato in cui non ci sono né soggetto né oggetto, ma per questo anche niente di analogo alla mia coscienza attuale, e, sebbene in quest'ultima si trovi una tensione [*Streben*] verso quello stato e un presentimento [*Vorgefühl*] di esso, tuttavia non se ne può mai edificare un concetto, appunto perché è oltre ogni intelletto.[115]

Il *concetto intellettuale* dell'unità di soggettivo e oggettivo non può essere ammesso, perché è contraddittorio – viola, cioè, quella determinata legge dell'intelletto medesimo che è il principio di identità e non contraddizione. Il *contenuto* di quel concetto, invece, è ammissibile, ma solo come termine di un mero «presentimento» o di una «tensione» non concettuale. L'unità di soggetto e oggetto viene quindi rifiutata da Schopenhauer non *simpliciter*, bensì *secundum quid*, ossia solo in quanto espressa concettualmente. Si rilevi quindi che, ammettendo in generale (la conoscenza di) un qualcosa che non è riferibile in alcun modo ai concetti, Schopenhauer tradisce di presupporre nell'uomo – o, quanto meno, in sé – una facoltà conoscitiva *ulteriore e irriducibile* a quella dei concetti. Tale presupposto è esplicitato in un'altra glossa a Schelling (cfr. *infra*, 9).

Ma il punto è che Schelling, secondo Schopenhauer, pone la cultura dell'intelletto (*Verstandeskultur*, *Verstandesbildung*) come «condizione

---

ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità […]. Questa intuizione intellettuale avviene quando noi cessiamo di essere oggetti per noi stessi, quando, ritiratici in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito. In questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, ma l'eternità pura e assoluta è in noi. Non siamo perduti nell'intuizione del mondo oggettivo, ma esso è perduto nella nostra intuizione». (Lettera ottava).

114 HN II, p. 318.

115 *Ibid*.

[*Bedingung*]» della *intellektuale Anschauung*.[116] È questa, in ultima analisi, la ragione essenziale per cui Schopenhauer rifiuta l'«intuizione intellettuale» di Schelling: essa si fonda sull'uso di concetti, ovvero di determinazioni dell'intelletto («unità», «identità», «soggetto» e «oggetto»), per significare e descrivere ciò che è invece, essenzialmente, al di là e «al di sopra di ogni intelletto».

7. *L'irriducibile polarità di soggetto e oggetto e la conseguente impossibilità dell'autoconoscenza del soggetto*

Si è visto che la critica che Schopenhauer rivolge all'«intuizione intellettuale» si fonda essenzialmente sulla *contraddittorietà del suo contenuto*, ovvero sul carattere contraddittorio dell'identità di soggetto e oggetto. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling si chiede se, data l'adeguazione o corrispondenza (*Übereinstimmung*) tra soggettivo e oggettivo, sia il primo a condizionare il secondo, o viceversa[117] (questa è pressappoco la medesima domanda che Kant si era posto nella *Critica della ragion pura*, subito prima di svolgere la «Deduzione trascendentale delle categorie»[118]). Schelling si chiede cioè quale sia, tra i termini «soggettivo» e «oggettivo», il «primo», ovvero l'originario.[119] Ma per Schopenhauer si tratta di una domanda illegittima:

> E qui io suppongo stia il πρωτον ψευδος della filosofia della natura.
> La base della nostra coscienza, la scissione di essa in soggettivo e oggettivo, essa [la filosofia della natura] vuole "*spiegarla*", cioè *ricondurla a delle leggi* in base alle quali le cose debbano necessariamente stare così e non altrimenti: ma da dove prendere queste leggi? Dall'intelletto! Essa [la filosofia della natura] non capisce che, quando Kant dice: "Le leggi dell'intelletto e della pura sensibilità non riguardano le *cose in sé*", ciò significa: esse non sono leggi *assolute*, bensì *condizionate*: e la loro condizione è la nostra coscienza empirica; sennonché la condizione della nostra coscienza empirica è la scissione di essa

116 *Ivi*, pp. 311-312.
117 F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 53 e sgg.
118 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 124-125, p. 231: «Sono possibili soltanto due casi, in cui la rappresentazione sintetica ed i suoi oggetti possono trovarsi insieme, possono riferirsi necessariamente a vicenda, e in un certo qual modo possono incontrarsi tra di loro: o quando è soltanto l'oggetto che rende possibile la rappresentazione, o quando è soltanto la rappresentazione che rende possibile l'oggetto».
119 Cfr. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 53 e sgg.

> in soggetto e oggetto […]. Ammesso questo, la domanda: "È il soggettivo a precedere l'oggettivo come sua causa, oppure viceversa?" (domanda della quale Schelling fa il compito principale della filosofia) è un – *nonsenso*. Infatti *prius* e *posterius*, causa ed effetto, presuppongono già la coscienza empirica, e *dunque* soggetto e oggetto, come loro condizione.[120]

La domanda posta da Schelling presuppone già, necessariamente, ciò che nella domanda stessa dovrebbe essere tematizzato: la polarità di soggetto e oggetto. Di conseguenza, qualsiasi risposta non può non presupporre ciò che in essa dovrebbe invece venir spiegato; è appunto questo il πρῶτον ψεῦδος, il circolo vizioso.

La polarità di soggetto e oggetto rappresenta per Schopenhauer qualcosa di intrascendibile dalla coscienza empirica. Questo presupposto corrisponde perfettamente al «principio della rappresentazione» di Reinhold, che Schulze aveva menzionato a lezione («attraverso il soggetto, la rappresentazione viene distinta dall'oggetto, e però è dal soggetto medesimo riferita ad entrambi»).[121] Peraltro, Schopenhauer aveva conosciuto personalmente Reinhold a Weimar, nel 1809. Secondo il suddetto principio, *ogni* «rappresentazione», come tale e in generale, implica sempre due lati, che non sono pensabili separatamente: «soggetto» e «oggetto». Dal punto di vista di Schopenhauer, domandare quale di questi due lati sia proritario rispetto all'altro significa presupporre la possibilità che uno di essi (e cioè, appunto, quello che verrebbe determinato come prioritario) possa esistere senza l'altro; ma ciò contraddice la loro necessaria reciprocità.

D'altra parte, Schopenhauer interpreta questa priorità dell'uno sull'altro, ricercata da Schelling, in termini di *causalità* («*prius* e *posterius*, causa ed effetto, presuppongono già la coscienza empirica, e *dunque* soggetto e oggetto, come loro condizione»). Nell'«Introduzione», tuttavia, Schelling non menziona affatto il rapporto di causalità tra soggettivo e oggettivo. Schopenhauer riconduce quindi l'alternativa di Schelling alla propria generale interpretazione dell'idealismo fichtiano, secondo la quale (come recita la già menzionata glossa al *Fondamento dell'intera dottrina del-*

120 HN II, pp. 331-332.

121 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 101. Cfr. K. L. Reinhold, *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, in Id., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, vol. I, Mauke, Jena 1790, p. 267. Il principio è menzionato dallo stesso Schopenhauer in HN II, p. 335.

la scienza[122]) Fichte porrebbe una relazione di causalità tra il soggetto e l'oggetto, ovvero tra io e non-io. Anche per questo motivo, Schopenhauer giudica l'esposizione di Schelling come viziata irrimediabilmente dall'uso trascendente delle categorie.[123]

La necessaria polarità di soggetto e oggetto ha per Schopenhauer una conseguenza importante e radicale: l'*impossibilità dell'autoconoscenza del soggetto*. Tale autoconoscenza – indicata da Schelling come il contenuto dell'intuizione intellettuale – comporterebbe secondo Schopenhauer la soppressione di quella polarità o dualità originaria. Poiché, secondo il principio di Reinhold, «soggetto e oggetto possono essere pensati solo l'uno in relazione all'altro» (ma, appunto, ognuno di essi *come* «altro» dall'altro, e quindi entrambi nella loro reciproca alterità), la loro coincidenza o identità è contraddittoria; ma proprio tale coincidenza si verificherebbe, se il soggetto conoscesse se stesso: in questo caso, infatti, il soggetto diverrebbe a se stesso oggetto. Le determinazioni di «soggetto» e «oggetto», cadendo all'interno dell'ambito dell'intelletto, sottostanno necessariamente alla legge fondamentale di quest'ultimo, e cioè al principio di non contraddizione; di conseguenza, conclude Schopenhauer, l'autoconoscenza del soggetto (l'identità di soggetto e oggetto), essendo contraddittoria, è impossibile. Questa osservazione è ripetuta in diversi luoghi del *Nachlass*.[124]

Ora, «il sapere di noi stessi», ovvero «l'autocoscienza», costituisce per Schelling la conoscenza assolutamente prima e originaria, che precede e fonda qualsiasi altra conoscenza: essa è «il punto luminoso nell'intero sistema del sapere».[125] Il sapere che l'io ha di se stesso rappresenta perciò il vero e proprio «principio» della filosofia trascendentale (che è la scienza del sapere in quanto tale).[126] Contestando la possibilità dell'autoconoscenza del soggetto, Schopenhauer contesta ciò che Schelling indica espressamente come il *fondamento* e il punto di partenza di tutta la propria indagine.

122 Cfr. HN II, pp. 340-341.
123 Cfr. *ivi*, p. 332.
124 Cfr. *ivi*, pp. 334, 310-311, 335, 336.
125 F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., pp. 83-85.
126 *Ivi*, p. 85 e sgg.

8. *Dall'Eterno al tempo: l'autoposizione dell'io come «peccato originale». L'uso trascendente della causalità nella cosmogonia e nell'antropogonia schellinghiane*

Lo scritto *Filosofia e religione* di Schelling, letto da Schopenhauer probabilmente nei primi mesi del 1812, affronta il problema dell'origine delle cose finite dall'Assoluto. Dal momento che solo l'Assoluto propriamente *è*, il fondamento di esistenza delle cose finite non può che consistere in un «allontamento», ovvero in una «caduta», dall'Assoluto stesso.[127]

> «L'ordinatore del tutto, così si esprime Timeo nel suo linguaggio figurato, era buono; ma in uno buono mai non nasce alcuna invidia per nessun motivo né in circostanza alcuna: libero da invidia voleva che tutto gli somigliasse il più possibile». Ciò che è esclusivamente peculiare dell'assolutezza è che essa conferisce alla sua immagine [*Gegenbild*], insieme con la propria essenza, anche l'indipendenza. Questo essere-in-se-stesso, questa realtà vera e propriamente detta del primo oggetto dell'intuizione, è la *libertà* […]. L'immagine […], come un assoluto che ha in comune col primo tutte le proprietà, non sarebbe veramente in se stessa e non sarebbe veramente assoluta, se non potesse cogliersi nella sua ipseità [*Selbstheit*], condizione perché sia veramente l'*altro* assoluto. Ma essa non può essere l'*altro* assoluto senza proprio perciò separarsi dal vero assoluto, o distaccarsi «cadendo» da esso.[128]

L'Assoluto manifesta o esprime se stesso innanzitutto o immediatamente nelle «idee eterne», nelle quali riposa archetipicamente tutta la natura; in senso stretto, però, non vi è che un unico eterno riflesso dell'Assoluto, perché «tutte le idee», nel loro insieme, «sono come un'unica idea sola».[129] Quest'ultima, nel suo complesso, costituisce quindi l'«immagine» primigenia dell'Assoluto, l'aurorale momento della sua autoconoscenza (*Selbsterkennen*).[130]

Ora, l'immagine dell'Assoluto può essere veramente tale solo se è *essa stessa*, a suo modo, un che di assoluto. Ma l'assolutezza è, anche etimologicamente, la negazione di qualsiasi rapporto di dipendenza – finanche di quella che si pone nei confronti dell'Assoluto medesimo. Il rapporto di "somiglianza" con l'Assoluto implica quindi che l'immagine debba poter

127 F. W. J. Schelling, *Filosofia e religione*, in L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling*. Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVIII, Marzorati, Milano 1971, pp. 1-340: 222.

128 *Ivi*, pp. 222-223.

129 F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit., p. 27.

130 Cfr. *ivi*, pp. 24-27.

cogliere se stessa come distinta dall'Assoluto, ovvero «nella sua [propria] ipseità». Questa *possibilità* comporta però la possibilità ulteriore e fatale della *caduta*, ovvero della consapevole e intenzionale separazione dall'Assoluto; proprio attraverso questo estremo atto di libertà, che è insieme l'esercizio radicale della propria assolutezza, l'immagine finisce col perdere la propria assolutezza e, quindi, la stessa libertà.[131] Infatti, per essere «assoluta» come l'Assoluto, ossia per essere incondizionatamente *libera*, l'immagine è *necessitata* a rimanere unita all'Assoluto; viceversa, separata dall'Assoluto, ovvero «separata dalla necessità, cessa anche di essere libera, e s'impiglia in quella necessità che è la negazione della necessità assoluta, e che è dunque puramente finita».[132]

L'universo sensibile è la «conseguenza» di questa eterna e intemporale caduta.[133] Il «grande scopo dell'universo e della sua storia non è altro che la perfetta conciliazione e il ritrovato dissolvimento [delle cose finite, e quindi dell'universo stesso] nell'assolutezza».[134] Lo scopo dell'universo è cioè il suo proprio dissolvimento. Attraverso queste riflessioni, Schelling ritiene di aver sollevato a verità filosofica l'antichissima e veneranda dottrina del «peccato originale».[135]

È estremamente interessante che, secondo Schelling, tra i filosofi moderni soltanto Fichte abbia compreso a fondo queste verità. Fichte ha infatti affermato che «il principio della coscienza finita» è da rinvenire «non in un "fatto" [*Tatsache*], bensì in un "atto" [*Tathandlung*]» originario di autoposizione, che Schelling identifica con l'atto di separazione dell'immagine dall'Assoluto.[136]

> L'essere per se stesso dell'immagine [*Gegenbild*], prolungato attraverso la finitezza, si esprime nella sua più alta potenza come *egoità* […]. L'egoità è il principio generale della finitezza […]. Fichte dice: l'egoità non è altro che il *suo proprio atto* [die Ichheit ist nur *ihre eigene That*], il suo proprio agire; essa non è nulla se si prescinde da questo agire; essa è solo *per se stessa* [für sich selbst], *non in se stessa* [nicht an sich selbst]. Non si poteva esprimere in maniera più precisa che la ragione di tutta quanta la finitezza non risiede nell'Assoluto,

131 Cfr. F. W. J. Schelling, *Filosofia e religione*, cit., p. 223: «Infatti essa [l'immagine] è *veramente* in se stessa e assoluta solo nella auto-oggettivazione dell'Assoluto, cioè solo in quanto è al tempo stesso in esso: questo suo rapporto con l'Assoluto è quello della *necessità*».
132 Cfr. *ivi*, pp. 222-224.
133 *Ivi*, p. 225.
134 *Ibid*.
135 *Ivi*, p. 226.
136 *Ibid*.

> ma esclusivamente in lei stessa. Con quale purezza si esprime, in questo nulla dell'egoità eretto [da Fichte] a principio del mondo, la dottrina antichissima dell'autentica filosofia [ossia la dottrina del peccato originale] […].[137]

L'atto di auto-posizione dell'io (*Tathandlung*) di cui parla Fichte[138] coincide, nelle intenzioni di Schelling, con il peccato originale, ossia con l'atto attraverso cui l'immagine dell'Assoluto pone se stessa *come* un che di separato dall'Assoluto stesso. Schelling ritiene di aver svelato in questo modo la «segreta dottrina» degli antichi misteri greci, nonché l'autentico significato dei miti platonici concernenti il destino ultraterreno dell'anima.[139]

In base a questi presupposti, Schelling elabora anche una soteriologia.

> […] come nel corso dei pianeti la massima lontananza dal centro trapassa immediatamente di nuovo in avvicinamento, così la massima lontanza da Dio, l'egoità, è anche il momento del ritorno all'assoluto, del rientro nell'ideale […]. L'anima, riconoscendo la propria caduta, si sforza nondimeno di essere in questa caduta un altro Assoluto, e quindi di produrre qualcosa di assoluto. […] [Ma solo] deponendo l'ipseità [*Selbstheit*] e ritornando nella sua unità ideale, l'anima perviene di nuovo a contemplare il divino ed a produrre l'Assoluto.[140]

Per ritornare in seno all'Assoluto, e dunque per ritornare essa stessa assoluta, l'anima deve deporre la propria «ipseità», revocando o neutralizzando, con un atto uguale e contrario, l'atto originario con cui ha posto se stessa.

Ora, contro tutto questo discorso di Schelling, Schopenhauer obietta che il pensare in generale un qualsiasi processo di «divenire» nell'Assoluto, dal quale sarebbe risultato il mondo, significa presupporre nell'Assoluto le condizioni prime del divenire medesimo, e precisamente «il tempo» e «la categoria di causalità» (le quali però concernono solo la realtà fenomenica).[141] Inoltre,

---

137 *Ivi*, p. 227.

138 Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 148.

139 Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit., p. 35 e soprattuto p. 49, in cui Schelling richiama anche l'«antica, sacra dottrina» secondo cui l'anima, in conseguenza di quella colpa originaria, sarebbe precipitata nel «carcere [*Kerker*]» del «corpo [*Leib*]», conservando però in sé il «ricordo [*Erinnerung*] della consonanza e dell'armonia del *vero* universo», che tuttavia, nel mondo sensibile, risultano offuscate e intorbidite. Si tratta di un chiaro riferimento al *Fedone* di Platone. A p. 32 sono menzionati espressamente il *Fedro* e la *Repubblica*.

140 F. W. J. Schelling, *Filosofia e religione*, cit., pp. 226-227.

141 HN II, p. 328.

> Che l'io sia il suo proprio *atto* [*seine eigne* Handlung] è un qualcosa di situtato 1) di nuovo nell'ambito del tempo e della causalità, e 2) perfino in quest'ambito non può che essere pensato come una contraddizione […] e un nonsenso. Anche […] il peccato originale è perciò un'ipotesi trascendente, e per di più, essendo un *atto che precederebbe ogni individualità*, è impossibile da pensare.
>
> Tutta questa dottrina di Schelling è quindi da rigettare per lo stesso motivo per il quale è da rigettare la dogmatica di Wolff: e cioè per *l'uso trascendente delle categorie e delle leggi della sensibilità pura*.[142]

È stato giustamente osservato che, nello scritto *Filosofia e religione* (1804), la «filosofia dell'identità» di Schelling inizia gradualmente a trasformarsi in una «metafisica della volontà», e che questo processo trova poi il proprio compimento nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809.[143]

Nonostante le critiche che il giovane Schopenhauer rivolge a *Filosofia e religione*, quest'opera, insieme alle già menzionate *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, eserciterà su Schopenhauer un forte condizionamento, soprattutto in relazione alla dottrina del «carattere intelligibile» (cfr. *infra*, IX, 8-11; X, 7 e 9).

9. *La riduzione delle idee della ragione a concetti dell'intelletto. La conoscibilità del sovrasensibile e il progetto di un «vero criticismo»*

Le critiche che il giovane Schopenhauer rivolge a Fichte e a Schelling consistono pressoché tutte nella rilevazione di un uso trascendente dell'intelletto, ossia dell'attribuzione – esplicita o surrettizia – di determinazioni dell'intelletto a termini che non appartengono all'ambito dell'intelletto. Più precisamente, Schopenhauer ritiene che Fichte e Schelling cerchino di edificare «concetti» di realtà sovrasensibili. Ma poiché la facoltà dei concetti (l'intelletto) è esattamente la stessa che è preposta – e quindi anche limitata – alla conoscenza della realtà sensibile, il (concetto di) «concetto di una realtà sovrasensibile» è, già di per sé, una *contraddizione* – che produce poi, inevitabilmente, una miriade di contraddizioni ulteriori.[144]

---

142 *Ibid*.

143 Cfr. R. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 173 e sgg.

144 La violazione del principio di non contraddizione come conseguenza dell'uso trascendente dell'intelletto è rilevata da Schopenhauer in diversi luoghi delle opere di Schelling: cfr. HN II, pp. 305, 308, 315, 316, 318, 319, 326, 327, 328, 334, 336.

In realtà, Schopenhauer non sembra aver escluso fin da subito la possibilità del «concetto» di una realtà sovrasensibile. Commentando le *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* di Schelling, egli scrive:

> Non ci è concesso battere in ritirata per la paura, se si dovesse trovare che il *concetto* di un essere che non è né realtà [*Wirklichkeit*] né esistenza [*Daseyn*] è un concetto entusiastico [*überschwänglicher*], cioè nullo [*nichtiger*]. Infatti, se pure dovesse risultare questo dalla *Critica della ragion pura*, da essa risulta anche che noi abbiamo una facoltà altra da quella dei concetti.[145]

Si avrà presto modo di vedere come deve essere intesa concretamente quest'ultima affermazione riguardante la *Critica della ragion pura* (cfr. *infra*, VII, 1). Ciò che qui interessa osservare è che la nullità di *ogni* concetto concernente una realtà trascendente compare all'interno di una proposizione puramente ipotetica.

Ancora in nota a Schelling, e precisamente alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schopenhauer afferma:

> […] A fondamento [*zum Grunde*] del fenomeno dell'uomo nel tempo c'è qualcosa situato al di fuori del tempo, come al di fuori di tutte le condizioni del fenomeno; se si vogliono adattare queste condizioni al concetto, altrimenti giusto, di quel qualcosa, si ottengono dei *monstra*.[146]

Quando scrive questi due passi, Schopenhauer sembra ancora lasciare aperta la possibilità di un concetto adeguato della realtà extrafenomenica o sovrasensibile.

In seguito, tuttavia, egli sviluppa (o esplicita) la coerenza dei propri presupposti, secondo i quali ogni concetto come tale è un prodotto dell'intelletto, realizzato a partire «da ciò che è stato visto [*aus dem Gesehenen*]»,[147] cioè dall'esperienza sensibile, fenomenica[148] (cfr. *supra*, IV, 3), la quale esaurisce l'ambito dell'intelletto stesso come facoltà conoscitiva. Da ciò segue necessariamente che ogni concetto di una realtà sovrasensibile è – volgendo in forma assertoria le espressioni utilizzate da Schopenhauer in forma ipotetica – «entusiastico, cioè nullo», perché è impossibile che venga soddisfatta la sua condizione di legittimità: ossia, è impossibile che a tale concetto *non* vengano «adat-

145 HN II, p. 309.
146 *Ivi*, p. 313.
147 *Ivi*, pp. 20-21
148 Cfr. *ivi*, p. 49.

tate» le «condizioni del fenomeno». Ogni concetto di una realtà extrafenomenica è illegittimo, un *monstrum* – dove questa natura mostruosa consiste, letteralmente, nel suo essere composto di membra eterogenee: le condizioni del fenomeno (che non possono non essere presupposte in ogni concetto, in quanto prodotto dell'intelletto) e la *negazione* di queste medesime condizioni (dal momento che, con un tale concetto, ci si intenderebbe riferire a qualcosa di *non* fenomenico). Più concretamente: Fichte e Schelling riferiscono la violazione delle leggi dell'intelletto – in particolare, del principio di non contraddizione – a termini che appartengono all'ambito dell'intelletto stesso, come un pittore che «dipinga dei palazzi i quali, in base alla legge di gravità, non potranno mai reggersi».[149]

Secondo Schopenhauer, le «idee trascendentali» della ragione pura di cui ha parlato Kant – ovvero, i «concetti puri della ragione», in relazione ai quali «non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi»[150] (anima, mondo come totalità e Dio[151]) – non sono altro che concetti dell'intelletto. Criticando l'affermazione di Schelling secondo cui nel dogmatismo si realizzerebbe una «commistione [*Vermischung*] delle idee con i concetti della finitezza»[152], egli scrive infatti:

> Ciò significa: il dogmatismo mescola le idee della ragione con i concetti della finitezza.
>
> Io (e, certamente, anche Kant) riteniamo invece che le idee della ragione espresse dal dogmatismo non siano appunto nient'altro che concetti dell'intelletto, e che perciò siano prive di oggetto […].[153]

L'identificazione dei concetti dell'intelletto con le idee della ragione indica chiaramente che Schopenhauer comincia già in questa primitiva fase delle sue riflessioni a problematizzare i termini con cui Kant ha distinto la «ragione» dall'«intelletto». Questo punto verrà tematizzato da Schopenhauer nel 1812 (cfr. *infra*, VII, 4-6).

Comunque, tutto questo discorso, concernente l'illegittimità di un *concetto* trascendente, non induce lo spirito metafisico del giovane Schopenhauer alla rassegnazione o alla disperazione; non gli fa cioè ritenere irrimediabilmente precluso l'accesso ad una realtà trascendente. Egli crede

149 Cfr. *ivi*, p. 328.
150 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 383, p. 569.
151 Cfr. *ivi*, B 391-392, p. 579.
152 Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit., p. 42.
153 HN II, p. 327.

infatti che l'uomo possegga, oltre all'intelletto e alla ragione, una facoltà conoscitiva ulteriore: «dalla *Critica della ragion pura* […] risulta […] che noi abbiamo una facoltà altra da quella dei concetti».[154] Soltanto attraverso questa facoltà l'uomo può rapportarsi al sovrasensibile. La fallacia fondamentale di Fichte e Schelling – come di ogni dogmatico – è consistita nell'edificare un discorso sulla realtà sovrasensibile utilizzando l'intelletto, anziché quell'altra facoltà. Emblematica, in questo senso, è una nota a *Filosofia e religione*:

> Ogni parola deve contrassegnare un concetto dell'intelletto. Secondo le stesse parole di Schelling, l'Assoluto è per l'intelletto assolutamente inconoscibile, e per la sua conoscenza la filosofia non può fare nient'altro che «mostrare le nullità di tutte quelle opposizioni finite». – Esattamente la mia opinione! Ma allora la filosofia si accontenti di mostrare la limitatezza dell'intelletto, come ha fatto Kant, e aggiunga che in noi c'è una facoltà totalmente altra dall'intelletto, mostri all'intelletto le manifestazioni di quest'ultima, empiricamente e storicamente: per l'intelletto, infatti, non c'è altro. Ma non ponga un Assoluto come concetto, e non presenti come spiegazioni di esso delle lampanti impossibilità logiche, non pretenda dall'intelletto di *pensare come uno* ciò mediante la cui separazione soltanto *esso stesso diviene possibile*, non pretenda la soppressione del principio di non contraddizione […], non ponga una causalità al di fuori di ogni tempo […]; in una parola, non trasformi l'intelletto – proprio perché è intelletto, e nient'altro – in delirio.
>
> Io mi oppongo al vostro «Assoluto» allo stesso modo che al «Dio» dei deisti; ma non dico a nessuno di voi che il vostro concetto (l'Assoluto e Dio) è infondato come quello dell'ippocentauro, bensì che è opera dell'intelletto trascendente, originatosi per il fatto che l'uomo non vuole separare [*trennen*] la sua suprema e più intima essenza e facoltà [*sein höchstes innerstes Wesen und Vermögen*] dall'intelletto (ciò che appunto deve fare il vero criticismo), vuole fare dell'intelletto l'unica e incondizionata facoltà conoscitiva, crede di raggiungere attraverso di esso ogni conoscenza e cerca per esso un punto di arresto.[155]

L'intelletto non è l'unica facoltà conoscitiva di cui l'uomo è dotato: egli è capace di una «conoscenza migliore [*beßre Erkenntniß*]», che il vero filosofo critico deve «staccare», cioè distinguere rigorosamente, dalla «conoscenza empirica».[156] Quando saranno perfettamente distinte le due mo-

154 *Ivi*, p. 309.

155 *Ivi*, p. 326.

156 *Ivi*, p. 329. A differenza di quanto sostiene I. Vecchiotti (*Sviluppo e senso delle annotazioni schopenhaueriane a Schelling*, II, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 70, 1989, p. 162), questa ulteriore facoltà di *conoscenza* non è in alcun modo identificabile – né concettualmente né geneticamente – con la «volontà di vivere» del sistema maturo.

dalità di conoscenza di cui l'uomo è capace (e, quindi, anche le due facoltà umane che le rendono possibili), verranno perciò stesso distinti anche i loro rispettivi *oggetti*: il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile.

Schopenhauer, dunque (in conformità a quanto già si è rilevato relativamente ai concetti di «intuizione intellettuale» e di «Assoluto»), non intende affatto negare il *contenuto* dei concetti "entusiastici" – la realtà sovrasensibile –, e nemmeno la sua conoscibilità, bensì solo la possibilità che un tale contenuto sia effettivamente esprimibile mediante concetti; ovvero, egli nega sì questo contenuto, ma non come tale, bensì solo in quanto espresso concettualmente. È appunto in questo senso che la sua critica ai concetti di «Dio» e di «Assoluto» è differente dalla critica (generica) che si può fare al concetto di «ippocentauro».

In un'altra nota a Schelling, Schopenhauer scrive chiaramente: «una simile intuizione intellettuale, dipendente […] dalla cultura dell'intelletto [*Verstandesbildung*], io la nego assolutamente; sebbene non neghi […] ciò che i visionari hanno chiamato "illuminazione dall'alto" e Platone (*Respublica* VII) "ascesa al sole spirituale", il che non dipende […] dalla cultura dell'intelletto».[157] Tale visione «poté essere tanto poco racchiusa in un concetto dell'intelletto, quanto la luce in un vaso».[158] Anche in riferimento a Fichte, Schopenhauer ammette certamente la «cosa stessa» della «percezione della percezione» e il «lampo di evidenza», ma non il modo "intellettualistico" in cui Fichte li descrive e li determina[159] (cfr. *supra*, V, 5; III, 5).

Il «vero criticismo», analogamente al criticismo di Kant, dovrà assegnare all'intelletto il suo ambito di legittima applicazione; ma questo al fine prioritario, che è assolutamente estraneo al progetto kantiano, di garantire l'esercizio di un'altra, «suprema facoltà» (quella che rende possibile la «conoscenza migliore»), la quale rappresenta anche la «suprema essenza» dell'uomo. «La mia essenza è ancora qualcosa di diverso dal mio pensare attraverso le categorie».[160] La teoria della «coscienza migliore» rappresenterà questo tentativo di separare la «suprema e più intima essenza e facoltà» dell'uomo dall'intelletto, per edificare così un discorso epistemologicamente legittimo sul sovrasensibile.

157 HN II, p. 312.
158 *Ibid*.
159 Cfr. *ivi*, pp. 21, 31.
160 *Ivi*, p. 339.

10. *Conclusioni*

Durante lo studio giovanile delle opere di Fichte e Schelling, Schopenhauer giunge a formulare nei loro confronti l'obiezione teorica che manterrà poi per tutta la vita. Se infatti, leggendo i suoi scritti maturi, si prescinde dal sarcasmo e dall'astio con cui egli quasi sempre si esprime e si focalizzano, piuttosto, le ragioni propriamente *teoriche* delle critiche rivolte a Fichte e a Schelling (ma anche a Hegel), al fondo rimane sempre la medesima obiezione: l'uso trascendente dell'intelletto.[161]

È per questo motivo che, riferendosi a questi tre filosofi e ai loro allievi, Schopenhauer usa talvolta l'espressione «la *cosiddetta* [corsivo mio] scuola postkantiana»[162] e determina come loro carattere distintivo la disonestà.[163] A suo parere, i filosofi «postkantiani» non sono affatto tali; ovvero, sono tali («*post*-kantiani») in un senso meramente cronologico. In senso peculiarmente filosofico, essi non farebbero altro che riproporre nascostamente (e fraudolentemente) lo stesso tipo di speculazioni di cui Kant, nella *Critica della ragion pura*, ha dimostrato l'illegittimità.

È particolarmente indicativo, a questo riguardo, che Schopenhauer affermi che la «dottrina di Schelling è […] da rigettare per lo stesso motivo per il quale è da rigettare la dogmatica di Wolff: e cioè per *l'uso trascendente delle categorie e delle leggi della sensibilità pura*» (cfr. *supra*, 8). La filosofia di Wolff – secondo Kant, «il più grande tra tutti i filosofi dogmatici»[164] – costituisce proprio il principale riferimento polemico *esplicito* del criticismo kantiano.[165] Anche in nota agli appunti del corso «Sulla dottrina della scienza», in cui Fichte parla dell'«Assoluto» e dell'«essere dell'Assoluto», Schopenhauer obietta: «In che modo si distingue questo dall'ontoteologia? E come regge tutto il suo concetto di "essere" dinanzi alla *Critica della ragion pura*?».[166]

Schulze aveva affermato a lezione che «Fichte e Schelling, pur prendendo le mosse da Kant, si allontanano poi così tanto da lui, da pretendere di aver raggiunto, nella conoscenza del mondo, ciò che egli, secondo la determinazione della facoltà conoscitiva umana, considera assolutamente

161 Cfr. p. e. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 16 e sgg., § 5, p. 61 e sgg.; I 31 e sgg., §7, p. 83 e sgg.
162 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 242 (cfr. anche *ivi*, p. 202: «i cosiddetti filosofi postkantiani»).
163 *Ibid*.
164 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B XXXVI, p. 59.
165 Cfr. *ivi*, p. 149 e sgg.
166 HN II, p. 103.

irraggiungibile; e però, nonostante questo, non mostrano mai seriamente *che* [corsivo mio] e *dove* [corsivo mio] Kant si sia sbagliato nella sua dimostrazione dell'ignoranza umana in merito alle cose sovrasensibili».[167] Pur convenendo su questo, Schopenhauer ammette senza riserve, a differenza di Schulze, il *contenuto* delle filosofie di Fichte e Schelling, e cioè appunto le «cose sovrasensibili» (e la loro conoscibilità).[168] D'altra parte, lo stesso Schulze sosteneva a lezione che la questione metafisica era ancora apertissima, perché nessun sistema filosofico era riuscito a dimostrare, secondo principi certi e inconfutabili, né la natura della realtà sovrasensibile né, come nel caso della filosofia kantiana, l'assoluta inconoscibilità di essa.

Questo insieme di circostanze deve essere stato percepito dal giovane "spirito ardente"[169] Schopenhauer come un invito irresistibile, anzi come una vera e propria sfida a lanciarsi con tutte le sue forze nella suprema impresa della filosofia, per trovare finalmente – proprio a partire dall'interdizione kantiana – la vera e definitiva soluzione, sempre invano cercata, dell'«enigma del mondo».

La sua combattiva e appassionata risposta a questa sfida impegnerà tutta la restante parte del presente lavoro.

167 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 107.

168 Concordo su questo con N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, cit., p. 121 e sgg.

169 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17, p. 17.

PARTE TERZA

UN PRIMO TENTATIVO DI METAFISICA POSTKANTIANA: LA TEORIA DELLA «COSCIENZA MIGLIORE»

VII.
IL SORGERE DI UN PENSIERO AUTONOMO NEI MANOSCRITTI DEL 1812: IL PROGETTO DI UN «VERO CRITICISMO» E LA FIGURA DELLA «COSCIENZA MIGLIORE»

1. *Dopo Kant: i meriti e i limiti del criticismo kantiano secondo il giovane Schopenhauer. Il programma di un «puro, vero, compiuto criticismo»*

Nei capitoli precedenti si è visto che, per Schopenhauer, il valore epocale della filosofia kantiana consiste nella dimostrazione che «la vita» è «menzogna» e che il sapere che concerne l'esperienza è «errore». Si è già rilevato che queste affermazioni presuppongono un'interpretazione scettica del criticismo kantiano (veicolata da Schulze), nella quale l'opposizione cosa in sé / fenomeno viene fatta corrispondere all'opposizione verità / errore. È per questo che il giovane Schopenhauer, pur riconoscendo la grandezza di Kant, definisce il criticismo – che ha limitato la conoscenza umana al solo fenomeno – come «il suicidio dell'intelletto» e Kant stesso come un incubo opprimente per tutti gli «spiriti ardenti» (cfr. *supra*, II, 7-8; III, 5-8). Contro Kant (e contro lo stesso Schulze), il giovane Schopenhauer è profondamente persuaso della conoscibilità della realtà sovrasensibile: oltre all'intelletto e alla ragione, egli riconosce all'uomo una facoltà conoscitiva ulteriore, che Kant avrebbe ignorato (cfr. *supra*, VI, 9).

Muovendo da tutti questi presupposti, Schopenhauer inizia a progettare nel 1812 un sistema filosofico autonomo che mira a essere, al tempo stesso, il vero e definitivo compimento della filosofia kantiana. Egli si inserisce così, a pieno titolo, in quel capitolo straordinariamente ricco della storia della filosofia occidentale caratterizzato dalla lotta per l'eredità di Kant. In Fichte e Schelling il giovane Schopenhauer vede per così dire degli eredi illegittimi, che hanno finito col tradire, anziché proseguire, l'ispirazione fondamentale e genuina della dottrina di Kant. In essenziale contrapposizione alla filosofia idealistica, egli intende pertanto edificare un «vero criticismo» che, recuperando l'autentica vena d'oro del criticismo kantiano, la alimenti e accresca fino a superarne l'unilateralità negativa (rappresentata dalla dichiarata impossibilità di ogni conoscenza del sovrasensibile). La

filosofia veramente *post*-kantiana non deve abbandonare le acquisizioni epocali di Kant, ma mantenerle e, al tempo stesso, superarle.

Nel frammento *Su Fichte in generale*, scritto nei primi mesi del 1812, tutto questo è espresso in modo programmatico:

> Fichte, anziché riconoscere le grandi scoperte di Kant: che il mondo dell'intelletto è un mondo esistente per sé e rinchiuso nella gabbia del mondo sensibile, e che esiste un mondo totalmente altro [*eine ganz andre Welt*] che si *manifesta tra l'altro* (sebbene Kant percepì solo questa manifestazione) nell'imperativo categorico (ossia che cade nell'orizzonte dell'intelletto come un fenomeno a lui estraneo); che inoltre da ora in poi ogni vera filosofia, anziché, come la vecchia, unificare in *monstris* i due eterogenei mondi, si adopererà a separarli in modo sempre più completo, di conseguenza sarà il puro, vero, compiuto criticismo e indicherà i luoghi in cui quel mondo superiore invia ancora più raggi nella notte del carcere dell'intelletto, affinché anche l'esistenza di quel mondo si riveli [*sich… offenbare*] ad esso il più possibile, giacché noi solo per esso, per l'intelletto, filosofiamo (Platone), l'altro mondo non ha bisogno di alcuna filosofia per conoscere se stesso; invece di tutto questo, Fichte, proprio come accadeva prima, ha considerato l'intelletto e le sue leggi come assoluti […].[1]

Il contenuto delle «grandi scoperte di Kant» è che l'intelletto umano può conoscere soltanto la realtà empirica («il mondo dell'intelletto» è «rinchiuso nella gabbia del mondo sensibile») e che esiste un «mondo superiore», «totalmente altro» da quello dei sensi e dell'intelletto. Questo secondo mondo, tuttavia, è stato indicato da Kant in modo parziale o incompleto, e cioè solo relativamente ad una sua particolare manifestazione: «l'imperativo categorico» (il riferimento coinvolge qui, evidentemente, i tre «postulati della ragion pratica»).

Dopo Kant, la filosofia deve quindi proseguire l'indagine criticistica su quel mondo «totalmente altro», innanzitutto determinandolo e descrivendolo esaurientemente, senza però sopprimere la sua irriducibile differenza o eterogeneità rispetto al mondo dei sensi e ricadere così, al pari di Fichte e Schelling, in un tipo di filosofia prekantiana (la quale non ottiene altro risultato che «unificare in *monstris* i due eterogenei mondi»).[2] Questo atto

1 HN II, p. 356.

2 Comunque, anche Schelling, in un passo delle *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia* (riportato poi in *Filosofia e religione*), aveva determinato «come essenziale per la conoscenza della vera filosofia, l'assoluta separazione (la perfetta divisione) del mondo apparente da quello assolutamente reale» (cfr. L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling*. Introduzione, bibliografia e testi, cit., p. 228).

illeggittimo di unificazione, che la filosofia deve evitare, consiste nell'attribuire a quei due distinti mondi le *medesime* determinazioni – consiste cioè nell'uso trascendente dell'intelletto. In secondo luogo, e conseguentemente al primo punto, la filosofia dovrà *indicare i "luoghi" in cui la luce di quel mondo superiore fa breccia nel mondo sensibile*, rivelandosi all'intelletto. Soltanto quando questi due compiti verranno assolti ci sarà il «puro, vero, compiuto criticismo» – che è ciò che il giovane Schopenhauer si propone a questo punto di realizzare.

2. *«Mondo della parvenza» e «mondo vero». Differenza tra uso trascendente e uso figurato delle determinazioni empiriche. L'essenza della religione*

Già a partire dal 1810, Schopenhauer comincia a tematizzare la difficoltà dell'espressione o comunicazione di una conoscenza che verta sul sovrasensibile (cfr. *supra*, II, 5). Tale espressione è problematica perché, pur concernendo contenuti metempirici, può avvenire soltanto attraverso termini (o oggetti) empirici. In particolare, la filosofia si serve del linguaggio, e «ogni parola deve designare un concetto dell'intelletto», che è la facoltà di conoscenza del solo mondo sensibile.[3]

Nel 1811, in commento alle lezioni di Fichte, Schopenhauer aveva ammesso la possibilità di un uso figurato – cioè positivo, ma improprio – dei termini empirici: «Fichte denomina [il punto di vista dell'*absolute Besonnenheit*], di certo del tutto giustamente, "un *percepire* il percepire", solo che questa parola ["percepire"] è usata la prima volta […] in modo figurato [*bildlich*] […] perché la cosa stessa [*die Sache selbst*], come tutto ciò che non è preso dalla percezione o dal mondo dell'esperienza, non può avere alcun nome».[4] Il genio, grazie alla sua *hohe Besonnenheit*, «può esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza»[5] (cfr. *supra*, III, 2; V, 5). Ebbene, questo uso figurato di determinazioni empiriche per denotare la realtà metempirica costituisce ora, per Schopenhauer, la peculiarità del discorso religioso:

3 HN II, p. 325.
4 *Ivi*, p. 31.
5 *Ivi*, p. 18.

> La *religione* è una connessione [*Zusammenhang*] assunta arbitrariamente ed esposta in modo figurato [*bildlich*] (l'una cosa rinvia all'altra e ne è inseparabile) tra il mondo della parvenza [*Scheinwelt*] e il mondo vero [*wahren*] (tra quello sensibile e quello sovrasensibile).[6]

Già negli anni 1808-1809 Schopenhauer aveva contrapposto il «mondo esterno», cioè conoscibile con i sensi (esterni), al sovrasensibile (cfr. *supra*, I, 8).[7] Nel 1812 egli determina il mondo sensibile come il «mondo della parvenza», ossia come il mondo non vero, e il mondo sovrasensibile, invece, come il «mondo vero». Se si ammette che il mondo sensibile a cui si riferisce Schopenhauer corrisponda al kantiano «mondo dei fenomeni», allora si deve concludere ancora una volta che ciò che per Kant è «fenomeno», per il giovane Schopenhauer è «parvenza»: la *Erscheinung* è da lui intesa come *Schein*.[8]

L'*arbitrarietà* della connessione che la religione instaura tra il mondo della parvenza e il mondo vero è «inseparabile» dal fatto che tale connessione venga esposta «in modo figurato». Schopenhauer si riferisce evidentemente alla connessione semantica arbitraria – ovvero infondata – tra termini appartenenti al mondo della parvenza, utilizzati in modo figurato come *significante*, e termini appartenenti al mondo vero, intesi come *significato*. L'«essenza» della religione – e, quindi, ciò che differenzia quest'ultima dalla filosofia dogmatica – consiste appunto nel «carattere figurato [*Bildlichkeit*]» dei suoi contenuti.[9] È chiaro che una tale connessione, proprio per la sua arbitrarietà, non è ammissibile in filosofia.

Schopenhauer sembra dunque presupporre che, quando il *senso figurato* delle espressioni linguistiche utilizzate per denotare il sovrasensibile (tipico del discorso religioso) è affermato o inteso come *senso proprio* – quando, cioè, le determinazioni di ciò che è sensibile vengono attribuite *simpliciter* o *come tali* al sovrasensibile –, allora l'uso figurato di quelle espressioni e dei termini in esse contenuti diviene un uso trascendente (tipico della filosofia dogmatica).

---

6 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, p. 26.

7 Cfr. *ivi*, n. 12 [3], p. 11.

8 Cfr. anche *ivi*, n. 31, p. 28, in cui si dice che «la particolarità concreta del fenomeno [*Erscheinung*]» e «la molteplicità dell'esperienza» hanno solo una «parvenza di realtà [*Schein von Realität*]».

9 *Ivi*, n. 32, p. 27.

3. *Religione e filosofia. Il «vero criticisimo» come «sistema ultimo» del pensiero*

Nel seguito del frammento n. 32, Schopenhauer scrive che il «progressivo sviluppo dell'intelletto» è destinato a scardinare la connessione arbitraria e figurata posta dalla religione.[10] Questo perché la progressiva conoscenza del mondo sensibile e delle sue determinazioni mostra che queste ultime non possono inerire al sovrasensibile, e in questo modo inficia il valore di quella connessione, mostrandola appunto come arbitraria, «come *mere fictum*».[11] Ne risulta così la consapevolezza che il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile «non costituiscono un *continuum*», ma sono anzi assolutamente «separati [*getrennt*]» l'uno dall'altro.[12] Sennonché l'essenza della religione, come si è visto, consiste proprio nel trattare (implicitamente) quei due mondi come un *continuum*, ponendoli in «connessione» tra loro. Di conseguenza, lo sviluppo dell'intelletto produrrà inevitabilmente il venir meno della religione (*die Religion* [...] *muss* […] *ganz fallen*).[13]

Ora, se l'uomo disponesse soltanto dell'intelletto, la conoscenza del mondo sovrasensibile gli sarebbe irrimediabilmente preclusa. Ma l'uomo conosce (*erkennt*) il sovrasensibile «grazie ad altre forze [*durch andre Kräfte*]».[14]

> La separazione [*Sonderung*] di queste forze dall'intelletto; la comunicazione all'intelletto di ciò che con esse si è conosciuto, secondo la regola della sua natura (in modo immanente), sensibile forse solo a una comunicazione negativa; comunicazione che però relegherà per sempre l'intelletto entro i suoi confini, cosicché il suo progredire non può più essere di danno alla conoscenza del sovrasensibile, ora pura, così come prima era di danno alla conoscenza figurata [della religione] – questo è la filosofia. Da tale concetto risulta che essa può essere soltanto una e che vi sarà un sistema ultimo, il quale sarà il vero criticismo.[15]

Si ricordi che, glossando Fichte, Schopenhauer aveva affermato che «il genio conosce l'essenza in sé sua propria e delle cose» mediante una «forza [*Kraft*] che non può essere ulteriormente determinata se non come

10 *Ibid*.
11 *Ibid*.
12 *Ibid*.
13 *Ibid*.
14 *Ibid*.
15 *Ibid*.

qualcosa di totalmente sovrasensibile» (cfr. *supra*, III, 2). Il compito della filosofia è allora, in primo luogo, quello di determinare i confini tra l'intelletto, che presiede alla conoscenza del mondo sensibile, e queste «altre forze» («altre» dall'intelletto), che consentono all'uomo di conoscere il sovrasensibile. In secondo luogo, compito della filosofia è «la comunicazione all'intelletto di ciò che con esse si è conosciuto». «La filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto».[16]

Una tale comunicazione, però, non può che avvenire «secondo la regola della sua [dell'intelletto] natura». La filosofia deve dunque cercare di esprimere, attraverso i termini dell'intelletto, le verità apprese mediante quelle altre forze. Ma l'ambito di queste ultime è assolutamente opposto all'ambito dell'intelletto (i due ambiti non formano alcun *continuum*), sì che quelle conoscenze potranno «forse» essere comunicate (all'intelletto) in modo puramente negativo – mediante la *negazione*, cioè, delle determinazioni proprie dell'intelletto stesso. L'intelletto è dunque inteso da Schopenhauer, in esplicita contrapposizione alla filosofia dogmatica, come l'organo di ricezione (ed eventualmente di espressione), e non di acquisizione, della conoscenza sovrasensibile. In questo senso è da intendere l'enigmatica affermazione con cui si chiude il frammento n. 31: «I dogmatici ricercavano mediante [*durch*] l'intelletto. Noi intendiamo ricercare per [*für*] esso».[17]

Quando questi compiti saranno adempiuti, sarà realizzato il sistema ultimo della filosofia: «il vero criticismo». Il suo avvento, se da un lato comporterà inevitabilmente la scomparsa della religione come tale (di ogni religione), dall'altro salvaguarderà definitivamente il *contenuto* vero e proprio della religione stessa – il sovrasensibile – da tutti i possibili attacchi confutatori dell'intelletto. Infatti, poiché il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile sono tra loro assolutamente opposti, la formulazione positiva (intellettuale) delle verità concernenti il primo non può che entrare in conflitto con la formulazione positiva (intellettuale) delle verità concernenti il secondo. Invece, la formulazione *negativa* di queste ultime toglierà la possibilità stessa di tale conflitto, «cosicché il suo [dell'intelletto] progredire non […] [potrà] più essere di danno alla conoscenza del sovrasensibile».[18]

16 *Ivi*, n. 31, p. 26.

17 *Ibid*. Cfr. anche *ivi*, n. 32, p. 27: «noi solo per esso, per l'intelletto, filosofiamo».

18 In relazione a questo progetto del giovane Schopenhauer, si può forse attribuire un valore retrospettivo e autobiografico al seguente passo dei *Parerga e paralipomena* (I, cit., p. 210): «Il suo [della "filosofia pura"] alto fine è il soddisfacimento di quel nobile

Nel 1812 Schopenhauer frequentò a Berlino il corso di Schleiermacher *Sulla storia della filosofia al tempo del cristianesimo*. Nel quaderno di appunti, egli annota:

> La vera filosofia (come qualcosa di molto superiore ad ogni possibile religione) farà valere il diritto di questa [la religione] (che essa [la filosofia] deve comprendere e penetrare) e saprà che ciò che essa chiama Dio […] è la stessa cosa che la filosofia conosce [*erkennt*] in modo più astratto, più purificato e (in quanto libero da ogni aggiunta) in modo immutabile.[19]

Filosofia e religione sono due modi profondamente diversi di rapportarsi al sovrasensibile: «Nessuno, che sia religioso, giunge alla filosofia; non ne ha bisogno. Nessuno, che filosofi veramente, è religioso: egli procede senza dande, pericolosamente, ma con libertà».[20] La «vera filosofia» (il «vero criticismo») esprimerà, come la religione e a differenza del criticismo kantiano, la conoscenza del sovrasensibile; nel far questo, però, eviterà tanto l'uso figurato quanto quello trascendente delle determinazioni empiriche, differenziandosi così, rispettivamente, dalla religione stessa e dalla filosofia dogmatica, vecchia (prekantiana) e nuova (Fichte e Schelling).[21]

Secondo le parole di Schulze, Fichte e Schelling potevano pretendere di oltrepassare i limiti conoscitivi stabiliti da Kant solo attribuendo all'uomo una facoltà o forza conoscitiva (*Erkenntnißkraft*) ulteriore rispetto a quelle

---

bisogno, da me chiamato *metafisico*, bisogno sentito intimamente e appassionatamente in ogni tempo dell'umanità, nel modo più forte poi quando, come ora, la fama della dogmatica si è sempre più abbassata. Quest'ultima indirizzata alla grande massa dell'umanità e adatta appunto a questa può contenere soltanto una verità *allegorica*, che essa tuttavia deve far valere come vera *sensu proprio*. Con la diffusione sempre più ampia di conoscenze storiche, fisiche e anche filosofiche, diventa sempre più grande il numero degli uomini per cui tale verità non può più bastare, e ci si rivolgerà allora sempre più alla verità *sensu proprio*».

19 HN II, p. 224. Sui contenuti del corso di Schleier-macher, cfr. T. Reghely, *Der "Atheist" und der "Theologe". Schopenhauer als Hörer Schleiermachers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch» n. 71, 1990, pp. 7-16. Gli appunti di Schopenhauer relativi a questo corso sono ancora inediti, a parte talune glosse pubblicate da Hübscher (cfr. HN II, pp. 224-229).

20 HN II, p. 226.

21 A. Schmidt (cfr. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauer Religionsphilosophie*, Piper, München / Zürich 1986, p. 312) ha sostenuto che l'allontanamento di Schopenhauer dalla religione istituzionale sia stato condizionato dalla filosofia di Schleiermacher. Qui si sostiene invece che tale allontamento dipende principalmente dall'esigenza di coerenza con i principi fondamentali del criticismo kantiano.

ammesse da Kant stesso (l'«intuizione intellettuale»).[22] È facile vedere che le riflessioni del giovane Schopenhauer si muovono nella stessa direzione; egli sembra voler realizzare ciò che Fichte e Schelling hanno a suo giudizio soltanto promesso, ma non mantenuto (anche Fichte intendeva edificare, con la sua dottrina della scienza, l'«autentico, realizzato criticismo [*echter durchgeführter Kritizismus*]»[23]).

4. *Il frammento* Zu Kant*: l'identità tra intelletto e ragione teoretica. L'inadeguatezza della denominazione «ragion pratica» per la facoltà della legge morale*

Tutte queste premesse comportano inevitabilmente un radicale allontanamento da Kant, non solo nell'articolazione e nelle finalità generali del discorso, ma anche in relazione a tratti più specifici e tecnici. Per realizzare il suo progetto filosofico, Schopenhauer deve infatti innanzitutto integrare e correggere tutti quegli elementi del criticismo kantiano, che impediscono strutturalmente il suo perfezionamento o compimento.

Nel marzo 1812, in un frammento intitolato *Zu Kant*, Schopenhauer sottopone a critica le definizioni kantiane di «ragione [*Vernunft*]» e «intelletto [*Verstand*]».

> La facoltà di determinare qualcosa *a priori* è denominata da *Kant* «ragione»; e qui egli commette il grande errore […] di fare, di un attributo inessenziale, il carattere fondamentale di un *genus*, e di rubricare sotto un'unica voce le cose più eterogenee, e cioè, da una parte, la facoltà delle deduzioni e la predeterminazione dell'esperienza secondo le condizioni della nostra natura sensibile, dall'altra, ciò che costituisce il fondamento più intimo della nostra essenza assoluta, la quale si eleva al di sopra di ogni esperienza e di ogni natura sensibile e considera quest'ultima come totalmente nulla [*nichtig*].[24]

Per Kant la «ragione pura» è, in senso lato, la «facoltà […] che contiene i principi per conoscere qualcosa assolutamente *a priori*», ovvero l'intera facoltà conoscitiva umana in quanto dotata di conoscenze *a priori*.[25] Con «ragione» in senso stretto, tuttavia, egli intende «la facoltà di inferire [*das*

22 Cfr. *supra*, II, 11.
23 J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 135.
24 HN II, p. 302.
25 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A11, p. 101.

Vermögen zu schließen]», cioè di derivare (dedurre) logicamente giudizi non dati da giudizi dati.[26] A questi due significati del termine si riferisce rispettivamente Schopenhauer, quando scrive che in Kant la ragione è sia «la predeterminazione dell'esperienza secondo le condizioni della nostra natura sensibile» che «la facoltà delle deduzioni». L'insieme di queste due potenzialità o capacità costituisce la «*ragione teoretica*».[27]

D'altra parte, Kant ha parlato anche di una «ragione pratica», che conterrebbe in sé, sempre come principio (pratico) *a priori*, la legge morale.[28] In relazione a essa, come si è visto, Kant ammette i tre postulati della ragion pura pratica (libertà umana, immortalità dell'anima e esistenza di Dio). Schopenhauer si riferisce a questo tratto del discorso quando scrive che in Kant la ragione è anche «ciò che costituisce il fondamento più intimo della nostra essenza assoluta, la quale si eleva al di sopra di ogni esperienza e di ogni natura sensibile e considera quest'ultima come totalmente nulla». Per Kant, infatti, la legge morale è «la legge fondamentale di una natura sovrasensibile».[29]

Ma allora, nel termine «ragione» (intesa come facoltà dei principi *a priori*), Kant ha unito la facoltà con cui l'uomo si rapporta al mondo sensibile alla facoltà con cui l'uomo si rapporta al mondo sovrasensibile. Il suo primo grande errore è consistito pertanto, secondo Schopenhauer, in questa fallace unificazione di cose eterogenee. Il «vero criticismo», al contrario, deve separare dall'intelletto la «suprema, più intima essenza e facoltà» dell'uomo[30] – ovvero, quelle «altre forze» che gli consentono la conoscenza del sovrasensibile.[31] (In un primo momento, documentato dalle glosse all'*Introduzione alla vita beata* di Fichte, Schopenhauer aveva però ammesso la ragione come facoltà della legge morale e della conoscenza del «sommo bene»[32]).

Ora, il fatto che Schopenhauer contrapponga quelle «altre forze» all'«intelletto» rivela che, con quest'ultimo termine, egli intende *in generale* la facoltà di conoscenza del mondo sensibile – ciò che Kant chiama «ragione» in senso lato. E in effetti, il secondo «grande errore» di Kant (opposto e specula-

26 *Ivi*, B 386, p. 573.
27 HN II, p. 302.
28 *Ibid*.
29 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 93.
30 HN II, p. 326.
31 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, p. 27.
32 Cfr. HN II, pp. 346-347.

re al primo) è consistito a suo parere nel «separare [*trennen*]» ciò che invece è *uno*: ossia, appunto, «intelletto» e «ragione teoretica».[33]

Per esempio, argomenta Schopenhauer, la capacità deduttiva, che Kant ascrive alla ragione, non può che dipendere dalla facoltà dei giudizi – che però, per lo stesso Kant, sarebbe l'intelletto.[34] O ancora, la ragione costituisce per Kant la facoltà specificamente umana; ma questo – posta la ragione come facoltà deduttiva – è contraddetto dall'esperienza: «anche gli animali fanno deduzioni, altrimenti il cane non avrebbe paura quando lo si tiene sospeso dalla finestra: sa benissimo che la gravità sarà *causa* della sua caduta e che la caduta sarà *causa* del suo sfracellarsi».[35] Il cane, cioè, sa bene che cosa «*deve* [muß] necessariamente accadere in relazione a determinati eventi dell'esperienza».[36] Si ricordi che, contro la vicinanza tra follia e animalità, affermata da Fichte, Schopenhauer scriveva nel 1811 che «il cane intelligente è da paragonare più al comune uomo assennato [*verständigen*] […] che al folle (non allo stupido)», perché, al pari dell'uomo comune e a differenza del folle, ha una conoscenza adeguata dell'esperienza (cfr. *supra*, III, 2).[37] È proprio questa conoscenza che qui viene attribuita al cane e, più in generale, agli animali.

Il giovane Schopenhauer intende dunque rilevare che la ragione teoretica e l'intelletto coincidono con la facoltà di conoscenza del mondo sensibile; di conseguenza, sono una medesima cosa e non devono essere distinti. Queste considerazioni rappresentano un'iniziale ma importante fase di riflessione sul significato dei termini «ragione» e «intelletto».[38] Nella dissertazione del 1813 Schopenhauer differenzierà, *all'interno della stessa conoscenza dell'esperienza*, la «conoscenza intuitiva» da quella «astratta», e tornerà a distinguere, ma in modo nuovo, l'intelletto dalla ragione (teoretica), attribuendo al primo la conoscenza *intuitiva* degli oggetti esterni come «causa» delle sensazioni e alla seconda, invece, la conoscenza astrat-

33 *Ivi*, p. 303.
34 *Ibid*.
35 *Ibid*.
36 *Ibid*.
37 *Ivi*, p. 19; cfr. anche *ivi*, p. 20, in cui al cane viene attribuita la conoscenza del nesso causale, attraverso il medesimo esempio della caduta.
38 Sul valore propulsivo di queste riflessioni in relazione alla posizione matura di Schopenhauer, cfr. A. Hübscher, *Schopenhauer in der philosophischen Kritik*, cit., pp. 29-71; M. Koßler, *The 'Perfected System of Criticism': Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant*, in «Kantian Review», a. XVII, n. 3, 2012, pp. 459-478: 467-471; M. Koßler / M. Ruffing, *Kant*, in D. Schubbe, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart /Weimar 2014, pp. 215-220.

ta, concettuale e deduttiva (cfr. *infra*, IX, 3). La conoscenza delle «cause» verrà intesa come intuitiva (intellettuale), non deduttiva (razionale); agli animali verrà riconosciuta conseguentemente la facoltà dell'intelletto, ma non quella della ragione.

Ritornando all'esempio del cane, è evidente che quest'ultimo possieda la facoltà di conoscenza del mondo sensibile (e cioè, per il giovane Schopenhauer, la «ragione teoretica», ovvero l'«intelletto»); ciononostante, non sa assolutamente nulla del «*dovere* incondizionato [*unbedingten* Sollen]».[39] Ma allora – e siamo di nuovo alla contestazione del primo errore kantiano – la facoltà di conoscenza relativa alla generale *necessità* dell'esperienza e delle sue leggi (che Kant chiama, in senso lato, «ragione teoretica») non ha niente a che fare con quella che investe la *libertà* morale (che Kant chiama «ragione pratica»); altrimenti, avere la prima significherebbe *eo ipso* avere anche la seconda.

Nella «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura*, Kant aveva definito la ragione ancora in un altro modo, e precisamente come la «facoltà dei principi»: essa mira a piegare alla «suprema unità del pensiero» *tutto* il molteplice dato.[40] I tre «concetti puri» della ragione – le «idee trascendentali» di anima, mondo e Dio – corrispondono appunto a quell'esigenza di unificazione estrema: il primo (l'anima) rappresenta «l'*unità* assoluta (incondizionata) *del soggetto pensante*», cioè dell'io, ed è quindi «l'oggetto della *psicologia*»; il secondo (il mondo come totalità) rappresenta «l'*unità* assoluta della *serie delle condizioni del fenomeno*», ovvero della realtà "esterna", e costituisce quindi «l'oggetto della *cosmologia*»; il terzo (Dio), infine, rappresenta «l'*unità* assoluta della *condizione di tutti gli oggetti del pensiero* in generale», ossia di «tutti gli enti» in assoluto, e costituisce «l'oggetto della *teologia*».[41] A questi tre termini, afferma Kant, non potrà *mai* corrispondere alcun oggetto dei sensi, e dunque neppure alcuna conoscenza (umana) possibile.[42] In questa sezione dell'opera si realizza così l'intenzione annunciata nel titolo, e cioè la «critica della ragion pura» (cfr. *supra*, II, 6).

Ora, per Schopenhauer, come si è visto, le tre «idee della ragione» non sono «nient'altro che concetti dell'intelletto».[43] In un primo momento

39 HN II, p. 303.
40 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 355 e sgg., p. 533 e sgg.
41 *Ivi*, B 391-392, p. 579.
42 *Ibid*.
43 HN II, p. 327 (cfr. *supra*, VI, 9).

Schopenhauer attribuisce anche a Kant la posizione di questa identità;[44] ma è evidente che una tale identità contraddice la distinzione kantiana tra intelletto e ragione.[45] Nel frammento *Zu Kant* Schopenhauer si accorge della divergenza o peculiarità della propria posizione rispetto a quella di Kant. Di conseguenza, egli deve spiegare, contro Kant, in che modo le idee della ragione siano riconducibili all'*intelletto*, e lo fa – coerentemente – imputando queste ultime all'elevato «grado di *chiarezza*» che la «coscienza sensibile e intellettuale» raggiunge nell'uomo.[46] È cioè per una differenza meramente *quantitativa* della facoltà intellettuale che le idee della ragione sorgono solo nell'uomo e non anche nell'animale.[47]

La conclusione che Schopenhauer trae da tutte queste considerazioni è la seguente:

> Il nome *ragione* deve spettare soltanto o a quella [che Kant chiama] teoretica o a quella [che Kant chiama] pratica. L'uso linguistico tedesco ha da sempre dato quel nome a quella teoretica, e ha indicato con essa una maggiore chiarezza e abilità dell'intelletto. Di ragione pratica (in questo senso) ha parlato per la prima volta soltanto *Kant*. – Essa [ciò che Kant chiama «ragione pratica»] deve avere pertanto un altro nome.[48]

Nel «vero criticismo», la facoltà di conoscenza del mondo sensibile dovrà essere distinta dalla facoltà di conoscenza del mondo sovrasensibile: le due facoltà, che Kant ha erroneamente riunito sotto l'unico nome di «ragione», dovranno perciò essere distinte anche da un punto di vista

---

44 *Ibid*.

45 Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., pp. 362-363: «Poiché abbiamo così di frequente occasione nella filosofia trascendentale di distinguere le idee dai concetti dell'intelletto, può essere utile introdurre delle espressioni tecniche adeguate alla loro differenza […]. Le idee, nel significato più generale, sono rappresentazioni riferite ad un oggetto secondo un certo principio (oggettivo o soggettivo), in quanto esse però non possono mai divenire una conoscenza dell'oggetto stesso. Esse o sono riferite ad una intuizione secondo un principio puramente soggettivo dell'accordo delle facoltà conoscitive (l'immaginazione e l'intelletto), e allora si dicono *estetiche*; o son riferite ad un concetto secondo un principio oggettivo, senza poter fornire però una conoscenza dell'oggetto, e si chiamano *idee della ragione*; nel qual caso il concetto è un concetto *trascendente*, che è diverso dal concetto dell'intelletto, cui si può sempre sottoporre una esperienza corrispondente adeguata, e si chiama perciò *immanente*».

46 HN II, p. 303.

47 *Ibid*.

48 *Ivi*, p. 304.

terminologico. Ma il termine «ragione» denota comunemente la facoltà di conoscenza del mondo sensibile; di conseguenza, ciò che Kant ha chiamato «ragione pratica» dovrà essere denominato in altro modo.[49] Si tratta quindi, a questo punto, di trovare una denominazione adeguata.

5. *L'assoluta inconciliabilità di legge morale e ragion pratica*

Secondo Schopenhauer, Kant percepì solo *una* manifestazione (*Aeußerung*) del mondo «totalmente altro» da quello dell'intelletto: l'«imperativo categorico».[50] Quest'ultimo era però ricondotto da Kant alla ragione pratica (pura); infatti, come si è appena visto, ciò che egli ha denominato «ragione pratica» in realtà non è affatto «ragione», bensì «il fondamento più intimo della nostra essenza assoluta».[51] È estremamente significativo, a questo proposito, che Schopenhauer identifichi «l'ascesa al sole spirituale» (cioè la conoscenza dell'Idea del Bene) di cui parla Platone nella *Repubblica* con la «volontà pura»[52] – che in Kant è la volontà che assume come proprio fondamento di determinazione l'imperativo categorico.[53]

Nel seguito del frammento *Zu Kant*, Schopenhauer sostiene che la teologia – il cui oggetto, e cioè Dio, costituisce secondo Kant il contenuto della terza idea della ragion pura teoretica, nonché il terzo postulato della ragion pura pratica – ha una triplice origine: innanzitutto, la paura e la miseria essenzialmente connesse all'esistenza umana; in secondo luogo, il bisogno di rispondere alle domande poste «dalla ragione teoretica, ovvero dall'intelletto»; infine, la dimensione realmente trascendente, «l'indicibile [*Das Unnennbare*]»:

> L'indicibile, di cui la ragione pratica di Kant è *una* modalità di rivelazione [eine *Art der Offenbarung*], domina nel cristianesimo autentico, nella dottrina dell'io, nella teosofia, nell'esaltazione religiosa. [54]

49 Cfr. *ivi*, p. 262, in cui Schopenhauer dichiara di non poter sopportare l'espressione «ragion pratica».
50 *Ivi*, p. 356.
51 *Ivi*, p. 302.
52 *Ivi*, p. 312.
53 Cfr. I Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 87.
54 HN II, p. 303.

In tutte queste espressioni, però, la rivelazione dell'«indicibile» è stata «inquinata» dal contatto «con quelle altre [due] fonti» della teologia.[55]

> In modo completamente puro [*ganz rein*], essa [la rivelazione dell'indicibile] non è ancora mai stata presentata, […] se ciò accadrà, allora avremo l'autentica ed ultima filosofia, che non può essere nient'altro se non una divisione [*Sonderung*] delle tre fonti [della teologia] e la precisa *demarcazione* [Delineation] di esse, una chimica spirituale, *il vero criticismo*.[56]

Nel frammento n. 35 Schopenhauer sviluppa il senso di tutte queste annotazioni.

> Ciò che è dato a priori è […] triplice.
> 1) La ragione teoretica ossia le condizioni della possibilità di ogni esperienza.
> 2) L'istinto, regola per l'ottenimento di uno scopo sconosciuto che favorisce la mia esistenza sensibile.
> 3) La legge morale. Regola per un agire senza scopo.[57]

In un'aggiunta al frammento, Schopenhauer indica l'apriorità di questi tre elementi come il significato vero e proprio della dottrina platonica dell'anamnesi: per Platone «ogni imparare è un ricordare: egli non ha altra parola per esprimere l'essere dato *a priori* prima di ogni esperienza».[58]

Ora, in corrispondenza di questi tre «a priori», anche l'agire è in generale triplice:

> 1) L'agire razionale o intellettuale ha luogo secondo una regola concepita in conformità a un concetto di scopo.
> 2) L'agire istintivo secondo una regola senza concetto di scopo.
> 3) Quello morale secondo una regola senza scopo.[59]

La ragione teoretica è la condizione trascendentale dell'esperienza – ciò che, nel frammento *Zu Kant*, è identificato con l'intelletto; ad essa corrisponde l'«agire razionale o [*oder*, cioè "ovvero"] intellettuale». Quest'ultimo consiste infatti nell'*applicazione* della stessa ragione teoretica – e cioè della conoscenza circa i nessi necessari dell'esperienza – per calcolare i

55 *Ibid*.
56 *Ibid*.
57 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 30.
58 *Ibid*.
59 *Ibid*.

mezzi più efficaci in relazione a un determinato scopo, che viene perseguito consapevolmente (e cioè secondo il suo «concetto»).

L'istinto, invece, concerne il perseguimento *inconsapevole* di uno scopo «che favorisce […] l'esistenza sensibile» di chi agisce. Che lo scopo sia sconosciuto, ovvero che manchi il suo concetto, significa che esso viene comunque perseguito, pur senza essere rappresentato o conosciuto *come tale*.

> Ora, come la *ragione teoretica* è l'insieme delle regole a cui tutto il mio conoscere ossia tutto il mondo dell'esperienza deve risultare conforme, così *l'istinto* è l'insieme delle regole a cui, se non vi è un disturbo, il mio agire deve risultare conforme. Per questo il nome *di ragione pratica* mi sembra il più adeguato all'*istinto, perché* [l'istinto] *determina come la ragione teoretica il non poter che essere così per ogni esperienza*.[60]

Tanto l'agire razionale dell'uomo quanto quello istintivo dell'animale presuppongono uno «scopo» dell'agire che favorisce l'«esistenza sensibile» (sebbene solo l'uomo sia capace di rappresentarsi lo scopo *come tale*). Anche l'istinto, pertanto, consiste nell'applicazione – se pure inconsapevole – della conoscenza delle leggi che governano il mondo dell'esperienza, perché sono appunto tali leggi a determinare che cosa favorisce o non favorisce l'«esistenza sensibile», ovvero quali siano i singoli scopi che l'animale, per sopravvivere, deve perseguire, e quali i mezzi necessari a produrli. Per questo Schopenhauer scrive che l'istinto «*determina come la ragione teoretica il non poter che essere così per ogni esperienza*» – ossia, il non poter che agire così, posti determinati scopi (e, innanzitutto, posto lo scopo fondamentale di mantenere e favorire l'«esistenza sensibile»). Consistendo dunque nell'applicazione pratica (se pure inconsapevole) della conoscenza dell'esperienza, la quale d'altra parte fa capo alla ragione (come facoltà conoscitiva del mondo sensibile), l'istinto può essere chiamato, a buon diritto, «ragion pratica».

Il senso essenziale di tutte queste riflessioni è che la ragion pratica in senso stretto – ovvero, la ragione teoretica applicata *consapevolmente* all'agire, in vista di scopi che favoriscono l'esistenza sensibile dell'attore – è solo una forma particolarmente evoluta e potenziata di istinto; e l'istinto, reciprocamente, non è che una forma ancora involuta e embrionale di ragion pratica (in senso lato). Nel frammento *Zu Kant* la differenza tra uomo e animale in relazione alla conoscenza dell'esperienza è stata determinata come puramente quantitativa: essa concerne solo il «grado di *chiarezza*» della «coscienza sensibile e intellettuale».[61] Ebbene, da un punto di vista

60 *Ibid*.
61 HN II, p. 303.

pratico, anche fra agire razionale dell'uomo e agire istintivo dell'animale non c'è che una differenza quantitativa, concernente il grado di consapevolezza con cui si applica la conoscenza dell'esperienza.

La legge morale, che rappresenta il terzo elemento *a priori*, è invece, al contrario della ragion pratica, *qualitativamente* differente dall'istinto (e quindi dalla stessa ragion pratica): essa è una «regola per un agire senza scopo». Nell'agire morale, dunque, lo scopo è assente totalmente, non solo (come nell'istinto) quanto alla sua dimensione puramente concettuale. È proprio questa assenza totale a fondare il carattere qualitativo della differenza suddetta. Schopenhauer presuppone qui alcune considerazioni di Kant, che è il caso di richiamare brevemente.

Nell'«Introduzione» alla *Critica della ragion pratica*, Kant presentava nei termini seguenti la capitale questione discussa nell'opera: «se la ragion pura basti, da sola, a determinare la volontà, o se possa costituire un fondamento di determinazione solo in quanto empiricamente condizionata».[62] Il problema è cioè stabilire se la ragione possa dirigere autonomamente l'agire umano, indipendentemente dagli impulsi e dalle inclinazioni sensibili, oppure solo in quanto determinata da essi. Soltanto nel primo caso è possibile la *libertà*; nel secondo caso, la condotta dell'uomo risulterebbe determinata unicamente dalla sua natura sensibile – e nella natura vige un cieco determinismo. Kant distingueva quindi tra una ragione pratica *pura* (che dirige l'azione *a priori*, prescindendo dalle inclinazioni sensibili e, quindi, dall'esperienza) e una ragione pratica *empirica*, cioè «empiricamente condizionata» (determinata, cioè, dall'esperienza e dalla sensibilità). Nel seguito dell'indagine, egli constatava nell'uomo, come «un fatto della pura ragione», la presenza della legge morale: determinando *a priori* la volontà umana ed escludendo quindi qualsiasi movente o scopo sensibile,[63] essa costituisce «la legge fondamentale di una natura sovrasensibile».[64]

Schopenhauer, come Kant, mette in relazione la legge morale all'agire senza scopo; e però, a differenza di Kant, la *oppone* risolutamente alla «ragion pratica». Questo perché, a suo giudizio, una «ragione pratica pura» non esiste; ciò che Kant chiama «ragion pratica empirica» è propriamente la ragione pratica *tout court* (la ragione teoretica applicata all'agire, in vista del conseguimento di determinati scopi). Infatti, come per Kant la «ragione pratica empirica» produce soltanto «principi pratici empirici» (regole per

62 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 57.
63 *Ivi*, p. 89.
64 *Ivi*, p. 93.

l'ottenimento di uno scopo particolare),[65] così per Schopenhauer l'«agire razionale» *tout court* avviene secondo «una regola concepita in conformità ad un concetto di scopo».

> La cosiddetta legge morale invece è solo una veduta [*Ansicht*] unilaterale [*einseitige*], presa dal punto di vista dell'istinto, della *coscienza migliore* [*des* bessern Bewußtseyns], che è situata al di là di ogni esperienza, e quindi di ogni ragione sia teoretica sia pratica (istinto), e non vi ha niente a che fare, se non in quanto, per il misterioso collegamento che ha con essa nell'individuo, vi si imbatte, e allora sorge per l'individuo la scelta se vuol essere *ragione* o *coscienza migliore*.[66]

La legge morale è il modo in cui la coscienza migliore si manifesta nell'ambito della ragione pratica. Ma l'elemento più significativo di questo frammento è la comparsa improvvisa di una nuova figura teorica: la «coscienza migliore».

6. *La chiave di volta del «vero criticismo»: la «coscienza migliore»*

Nella citazione precedente Schopenhauer afferma che «legge morale è solo una veduta *unilaterale* [corsivo mio]» della «coscienza migliore, che è situata al di là di ogni esperienza». In altri luoghi del *Nachlass*, già citati, l'imperativo categorico viene definito come una modalità di «manifestazione» o «rivelazione» del mondo sovrasensibile, ovvero dell'«indicibile» (cfr. *supra*, 5). Sembrerebbe quindi che la coscienza migliore – come ciò che nella legge morale si dà a vedere solo parzialmente – denoti qui proprio quell'«indicibile», che è compito del «vero criticismo» esporre in modo epistemologicamente legittimo.[67] Quest'ipotesi interpretativa trova piena conferma nel seguito del frammento:

> Se [l'individuo] vuole essere ragione, in quanto *ragione* teoretica diventa un filisteo, in quanto pratica un malvagio [*Bösewicht*]. Se vuole essere *coscienza migliore*, positivamente [*positiv*] non possiamo dire altro di essa, giacché il nostro dire sta nell'ambito della ragione; possiamo quindi dire solo ciò che ac-

65 Cfr. *ivi*, p. 67: «Tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come fondamento di determinazione della volontà sono, dal primo all'ultimo, empirici, e non possono fornire alcuna legge pratica».

66 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35 p. 30.

67 Cfr. HN II, pp. 356 e 304.

> cade in quest'ambito, e in questi termini parliamo della coscienza migliore solo negativamente [*negativ*].[68]

Dal momento che la ragione teoretica è la facoltà di conoscenza del solo mondo sensibile, l'individuo, in quanto ragione teoretica, non può che essere un *filisteo* (uno che non coglie altra realtà che quella empirica). Analogamente, poiché la ragione pratica è l'applicazione della ragione teoretica in vista di scopi egoistici (che favoriscono cioè l'esistenza sensibile dell'agente), l'individuo, in quanto ragione pratica, è necessariamente *malvagio*.

La coscienza migliore è assolutamente opposta alla ragione, sia teoretica che pratica, e di conseguenza è descrivibile solo in termini negativi (le parole designano solo concetti dell'intelletto[69]); essa è cioè assolutamente "indicibile", a meno di non usare formulazioni linguistiche *negative*, nelle quali ciò che viene grammaticalmente negato è costituito dalle determinazioni della ragione e del suo ambito. La stessa denominazione di «indicibile»,[70] riferita in altri luoghi del *Nachlass* all'ambito metempirico, è puramente negativa.

In un'aggiunta al frammento, Schopenhauer scrive: «a pagina 18 delle *Cose divine* di Jacobi si trova una mescolanza della coscienza migliore con l'istinto, con un sincretismo di cui è capace solo uno spirito così antifilosofico come Jacobi».[71] Jacobi non usa certamente l'espressione «coscienza migliore»; tuttavia parla di un «istinto» dell'uomo che è «superiore», se pure analogo, a quello dell'animale: come l'istinto inferiore muove l'animale verso qualcosa di cui quest'ultimo non ha conoscenza, ma di cui tuttavia necessita, e cioè il nutrimento, così l'istinto superiore muove l'uomo alla ricerca di un «invisibile», e cioè Dio, di cui l'uomo non può mai avere una conoscenza compiuta, ma di cui ha costitutivamente bisogno.[72] Che in questo testo l'istinto sia «mescolato» con la coscienza migliore significa evidentemente che, per Schopenhauer, ciò che Jacobi attribuisce al primo – la relazione immediata con il divino – è proprio soltanto della seconda.

Ora, il compito fondamentale del «vero criticismo» è quello di distinguere dall'intelletto la facoltà di conoscenza del sovrasensibile (cfr.

---

68 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31. Traduzione modificata.

69 *Ivi*, n. 32, p. 27.

70 Cfr. HN II, pp. 303, 350.

71 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 35, p. 31.

72 F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Fleischer, Leipzig 1811, p. 18.

supra VI, 9). In commento a Schelling, Schopenhauer riformula questo medesimo intento utilizzando il termine «coscienza migliore»:

> […] Il vero criticismo separerà [*wird… trennen*] la coscienza migliore [*das beßre Bewußtseyn*] da quella empirica [*vom empirischen*] come l'oro dalla sabbia, la presenterà pura, senza alcuna mescolanza con sensibilità o intelletto – presenterà integralmente, riunirà e unificherà tutto ciò attraverso cui essa [la coscienza migliore] si rivela nella coscienza [empirica]: e allora otterrà nella sua purezza anche quella empirica, classificandola secondo le sue differenze […].[73]

Le condizioni della «conoscenza empirica» (o del «conoscere empirico»), e cioè le leggi a priori dell'intelletto e della sensibilità pura, sono esattamente le medesime condizioni della «coscienza empirica».[74] A questa coppia di termini Schopenhauer oppone radicalmente l'altra coppia, costituita da «conoscenza migliore» (o «conoscere migliore»)[75] e «coscienza migliore». Con l'espressione «coscienza migliore» Schopenhauer intende dunque denotare quelle *forze altre dall'intelletto* che consentono all'uomo di conoscere il sovrasensibile (cfr. *supra*, 3): al pari dell'intelletto, la coscienza migliore ha un suo peculiare «ambito [*Gebiet*]».[76]

Tutto questo significa che l'uomo è *coscienza empirica*, nella misura in cui conosce il mondo sensibile; ma è anche *coscienza migliore*, nella misura in cui conosce (o può conoscere) la realtà sovrasensibile.[77] La coscienza empirica è cioè la coscienza del mondo empirico; la coscienza migliore è invece la coscienza del mondo metempirico.

7. *Alcune osservazioni sull'espressione «coscienza migliore». Il probabile condizionamento di Fichte*

È opportuno a questo punto svolgere alcune considerazioni sul senso e sull'origine dell'espressione «coscienza migliore».

---

73 HN II, p. 360.
74 Cfr. *ivi*, pp. 328-331.
75 *Ibid*.
76 Cfr. *ivi*, p. 328.
77 Questo punto sembra essere sottovalutato da R. Safranski (*Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit.), secondo il quale «la "coscienza migliore" non era coscienza *di qualcosa*», ma una pura «esperienza» interiore «priva di riferimento»: essa «aveva il mondo davanti a sé, ma un mondo che [...] in un certo senso smetteva anche di essere "reale"» (p. 194).

Innanzitutto, è estremamente significativo l'utilizzo del sostantivo «coscienza», che implica una connotazione gnoseologica – e in effetti, come si è visto, la coscienza migliore è la coscienza del mondo sovrasensibile. Ma è interessante anche il fatto che questo sostantivo venga specificato attraverso un *aggettivo in forma comparativa* («migliore»): ciò presuppone evidentemente, come termine di paragone, una seconda coscienza, e precisamente la coscienza abituale o ordinaria dell'uomo, che Schopenhauer denomina «coscienza empirica».

Negli anni in cui scrive Schopenhuaer, l'aggettivo «migliore» era utilizzato con una certa frequenza – in ambito sia letterario che filosofico – per indicare ciò che nell'uomo eccede la dimensione puramente empirica o materiale. Kant, per esempio, aveva scritto nella *Fondazione della metafisica dei costumi* che l'uomo, in quanto ottempera all'imperativo categorico e pensa se stesso come «membro del mondo intelligibile», avverte di essere una «persona migliore [*bessere Person*]».[78] Jacobi, riferendosi alla natura sovrasensibile dell'uomo, aveva parlato nelle *Cose divine* della «parte migliore e più nobile [*edlern und bessern Theil*]» dell'uomo, e (citando Herder) del «sé supremo [*höchste Selbst*]» dell'uomo stesso.[79] Anche nel *Faust* di Goethe viene menzionata l'«anima migliore» dell'uomo.[80] Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling parlava, analogamente, della «voce interiore della sua propria [dell'uomo] essenza migliore [*seines eignen besseren Wesens*]».[81] La stessa espressione *besseres Bewußtsein* (o *besseres Bewußtseyn*) è presente nelle opere di due scrittrici tedesche coeve a Schopenhauer, e cioè Therese Huber[82] e Benedikte Naubert.[83]

Tuttavia l'unione del sostantivo «coscienza» ad un aggettivo in forma comparativa («migliore») – e quindi il presupposto di una seconda coscienza che, all'interno del medesimo individuo, funga da termine di paragone –

78 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1980, pp. 116-117.

79 Cfr. F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, cit., p. 164, 185; F. X. Chenet, *Conscience* empirique *et conscience* meilleure *chez le jeune Schopenhauer*, in «Les Cahiers de l'Herne», n. 69, 1997, pp. 103-130.

80 J. W. Goethe, *Faust*, I 1181, trad. it. in Id., *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 89.

81 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 215.

82 Cfr. T. Huber, *Die Frau von vierzig Jahren*, Pichler, Wien 1800. (cfr. *Erzählungen von Therese Huber*, hrsg. von V. A. Huber, Brockhaus, Leipzig, 6 Bde., 1830-1833, 5. Band, p. 133).

83 Cfr. *Almé oder Ägyptische Märchen* (apparso anonimo), Beygang, Leipzig 1793-1797, 5. Teil, p. 9.

proviene a Schopenhauer senza dubbio da Fichte. È infatti commentando la prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza» che Schopenhauer parla per la prima volta di due differenti coscienze nell'uomo (cfr. *supra*, V, 6). Ciò è deducibile dal fatto che in quella glossa Schopenhauer denomina la coscienza superiore attraverso la terminologia di Fichte (e cioè come «percepire il percepire»), tradendo così di non aver ancora sviluppato la propria originale terminologia («coscienza migliore»).

In effetti, nel 1812 Schopenhauer attribuisce alla coscienza migliore i medesimi predicati che, qualche mese prima, aveva riferito alla «cosa stessa» della «percezione della percezione» (cfr. *supra*, V, 6): come quest'ultima «non può avere alcun nome» perché «non è presa dal mondo dell'esperienza»,[84] così anche la prima può essere espressa solo «negativamente [*negativ*]», in quanto è «situata al di là di ogni esperienza».[85] Inoltre, come la «cosa stessa» della «percezione della percezione» era contrapposta al «concetto dell'intelletto»,[86] così ora la coscienza migliore è contrapposta alla «ragione» (ragione teoretica e intelletto, per il giovane Schopenhauer, sono un'unica cosa: cfr. *supra*, 4). Infine, il «misterioso collegamento» tra coscienza migliore[87] e ragione in un medesimo individuo sembra tematizzare proprio il *fondamento* delle due domande poste da coloro che raggiungono il punto di vista della *absolute Besonnenheit*:[88] anche nel frammento n. 35 è estremamente problematico il rapporto che nello stesso io sussiste tra una «coscienza data nella percezione» e una «coscienza non data in essa».[89] Alla luce di queste considerazioni, è verosimile che Schopenhauer abbia preso da Fichte l'idea fondamentale di due coscienze contrapposte nell'uomo (anche se poi le determina in modo estremamente diverso da Fichte).[90] Ma ci sono ulteriori elementi che rafforzano questa tesi.

84 HN II, p. 31.
85 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 30.
86 Cfr. HN II, p. 30.
87 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 30.
88 HN II, p. 31.
89 *Ibid*.
90 Sulla possibilità che l'origine dell'espressione «coscienza migliore» sia da ascrivere all'influsso dei corsi di Fichte, cfr. Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, cit., pp. 120-121; F. X. Chenet, *Conscience* empirique *et conscience* meilleure *chez le jeune Schopenhauer*, cit., p. 107; S. Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998, pp. 70-71; Id., *Une Philosophie du Conflit. Etudes sur Schopenhauer*, PUF, Paris 2004, p. 24; N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, cit., p. 152. U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 57.

Nelle ultime lezioni «Sui fatti della coscienza», Fichte parla di una «intuizione superiore [*höhere Anschauung*]»,[91] di un «sapere superiore [*höheres Wissen*]»[92] e di una «visione superiore [*höhere Ansicht*]»[93] – tutti termini, questi, che rimandano al campo semantico del termine «coscienza». E, all'inizio del corso «Sulla dottrina della scienza», contrappone alla «coscienza fattuale [*faktisches Bewußtseyn*]» una «coscienza superiore [*höheres Bewußtseyn*]», intesa come coscienza (o consapevolezza) della prima.[94] La coscienza fattuale è caratterizzata da Fichte anche come «coscienza empirica».[95]

Dell'«intuizione superiore» Fichte parla intenzionalmente in modo *negativo*: il «vedere» in cui tale intuizione consiste è un «vedere nulla» (*ihr Sehen ist ein Sehen von Nichts*), perché essa è il "nulla" dell'intuizione fattuale.[96] Allo stesso modo, per Schopenhauer, la forma negativa di ogni possibile discorso sulla coscienza migliore consiste nella negazione delle determinazioni empiriche. Certamente, Schopenhauer sentì parlare di Plotino e della teologia negativa durante le lezioni di Schleiermacher;[97] ma queste ultime furono tenute nel semestre estivo 1812, e cioè successivamente a quelle di Fichte.

Infine, l'intuizione superiore di Fichte è strettamente connessa alla coscienza morale (essa «appare […] in relazione all'io fattuale come una legge assoluta del suo agire, come un dovere [*Soll*]»[98]), proprio come la coscienza migliore (quest'ultima appare alla ragione come dovere morale, come *Soll*[99]).

Per tutti questi tratti dell'esposizione di Fichte, Schopenhauer lascia trasparire ammirazione (cfr. *supra*, V, 2-5). Commentando le affermazioni sull'«intuizione superiore», si lascia scappare addirittura un moto di entusiasmo: «*Wahr gesprochen*!».[100] L'ascolto delle lezioni di Fichte ha avuto quindi, con tutta probabilità, un effetto straordinariamente propulsivo su Schopenhauer, sollecitandolo a elaborare una *sua* (originale) teoria della doppia coscienza – rimanendo ferme le differenze teoriche

91 Cfr. HN II, p. 73 e sgg.
92 Cfr. *ivi*, p. 70.
93 Cfr. *ivi*, p. 72.
94 Cfr. *ivi*, p. 83.
95 Cfr. *ivi*, p. 84.
96 *Ivi*, p. 75
97 Cfr. *ivi*, p. 225-226.
98 *Ivi*, p. 79.
99 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31.
100 HN II, p. 74.

sostanziali, sopra richiamate, che Schopenhauer intende imprimere al proprio progetto teorico rispetto alle filosofie di Fichte e Schelling (cfr. *supra*, VI, 10; *infra*, 13).

8. *L'arte come sollecitazione della coscienza migliore. «Da quel che sembrava nulla sgorga un mondo e lo smisurato scompare nel nulla»*

Proseguendo le sue riflessioni sul rapporto di opposizione reciproca che vige tra ragione – sia pratica che teoretica – e coscienza migliore, Schopenhauer scrive:

> La *ragione* soffre […] di un disturbo; in quanto *teoretica* la vediamo soppiantata e al suo posto vediamo il *genio*, in quanto *pratica* la vediamo soppiantata e al suo posto vediamo la *virtù*. – La *coscienza migliore* non è né pratica né teoretica, perché queste sono solo suddivisioni della *ragione*. – Se l'individuo sta ancora nella prospettiva della scelta, la coscienza migliore gli appare, dal lato in cui soppianta la ragione pratica (*vulgo* istinto), come *legge che comanda*, come *devi* [Soll]; gli *appare*, dico, ossia riceve questa forma nella ragione teoretica, che di tutto fa oggetti e concetti. Ma in quanto la coscienza migliore vuol soppiantare la ragione teoretica, non appare affatto a questa […].[101]

Della coscienza migliore non si può predicare nulla di positivo; essa è descrivibile solo in termini negativi, e in questo senso «non è né pratica né teoretica», perché anche queste due determinazioni appartengono alla ragione. Tuttavia la coscienza migliore si rende visibile mediante i fenomeni rarissimi del «genio» e della «virtù», intesa come ottemperanza alla legge morale (cfr. *supra*, 5-6).

Immediatamente prima Schopenhauer aveva affermato che l'individuo, «in quanto *ragione* teoretica diventa un filisteo, in quanto pratica un malvagio». Ora scrive che la ragione teoretica è soppiantata dal genio, mentre la ragione pratica dalla virtù. Questo implica l'opposizione dei termini genio / filisteo (o ragione teoretica), da un lato, e virtù / malvagità (o ragione pratica), dall'altro.

Per Schopenhauer, «filisteo» è chiunque circoscriva il proprio orizzonte all'ambito sensibile (cfr. *supra*, II, 10). Che il genio soppianti la ragione teoretica e si opponga al filisteo significa dunque che egli è capace di conoscere il mondo sovrasensibile. Questo implicito del testo è perfettamente

101 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31.

coerente con altre annotazioni già esaminate. In particolare, nella glossa alla prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», Schopenhauer aveva affermato che il genio conosce (*erkennt*) non soltanto i fenomeni, ma anche le cose in sé;[102] e, in commento ai *Trattati per la spiegazione dell'idealismo della dottrina della scienza* di Schelling, scrive che ciò che i mistici chiamano «illuminazione» e Platone, nella *Repubblica*, «ascesa al sole spirituale» costituisce «l'intima essenza del genio».[103] Alle origini romantiche di questa concezione del genio e dell'arte si è già fatto cenno (cfr. *supra*, I, 8; III, 2-4).[104]

Proprio in virtù di questa essenziale relazione alla coscienza migliore, che è indicibile e incomprensibile per la ragione, il genio non può mai spiegare l'origine e il funzionamento del proprio processo creativo («non può mai dar conto delle proprie opere»[105]). La menzione di questa caratteristica del genio e il tentativo di offrirne una giustificazione rivelano la conoscenza di alcune fondamentali pagine di Kant e Schelling.[106]

Il nesso tra *arte* e *conoscenza del sovrasensibile* è ribadito esplicitamente nel frammento n. 46. Qui Schopenhauer scrive che «nelle fiabe, negli arabeschi e nel *Parmenide* di Platone l'elemento che attrae, l'elemento estetico sta nel fatto che l'impossibile appare come possibile»: ad esempio, negli arabeschi è soppressa la legge di gravità, nel *Parmenide* sono soppresse le leggi della logica.[107] In questo modo, sorge

> un corso delle cose del tutto nuovo, quel che di solito è impossibile torna a stupirci a ogni passo, il pesante è diventato leggero, il leggero pesante, da quel che sembrava nulla sgorga un mondo e lo smisurato scompare nel nulla.
>
> Che ciò agisca su di noi esteticamente, ossia stimoli la coscienza migliore, deriva dal fatto che ci accorgiamo di quanto siano condizionati questo mondo dei sensi e le sue leggi, quanto inessenziali, contingenti: e per contro riconosciamo [*erkennen*] tanto più chiaramente l'antitesi [*den Gegensatz*], ciò con cui non si può giocare così, l'incondizionato, l'essenziale, il necessario.[108]

---

102 HN II, pp. 18-19.
103 *Ivi*, p. 312.
104 Cfr. anche A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 79-98.
105 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31.
106 Questo problema, affrontato da Kant nella *Critica della capacità di giudizio*, cit., §§ 46-47, pp. 427-437, aveva trovato in Schelling un radicale sviluppo speculativo (cfr. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 551 e sgg.).
107 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 46, p. 35.
108 *Ibid*.

La rappresentazione di ciò che nel dominio dei sensi è assolutamente «impossibile» desta nel soggetto la coscienza della finitezza e contingenza del mondo sensibile (e delle sue leggi), ossia la consapevolezza del fatto che quest'ultimo – a differenza di ciò che crede il filisteo – *non è tutto*. Presentando l'impossibile (nel mondo dei sensi) come possibile, le fiabe, gli arabeschi e il *Parmenide* di Platone accennano all'ambito in cui quell'impossibile è, appunto, possibile; il fruitore di queste opere si apre quindi, se pure in modo indiretto, all'«incondizionato», dinanzi al quale il mondo e l'intelletto appaiono come un «nulla contingente».[109] È per questo motivo che l'effetto estetico di un'opera d'arte consiste nella stimolazione della coscienza migliore, che è appunto la coscienza dell'incondizionato. Il verbo usato da Schopenhauer è anche qui, come nel frammento n. 32, *erkennen*: l'incondizionato può essere *conosciuto*.

Viceversa, la violazione delle «regole morali ed estetiche», che vigono nell'ambito dell'incondizionato, produrrebbe «l'effetto del tutto opposto»: accennando al dominio in cui quelle regole possono essere (e di fatto vengono) violate, focalizzerebbe l'attenzione del fruitore sul mondo dei sensi.[110] Questo, secondo Schopenhauer, non può accadere in nessuna fiaba e in nessun arabesco, perché contraddice il loro intento didascalico.

Contestualmente alla conoscenza dell'incondizionato, provocata dalla fruizione delle opere d'arte, l'intero mondo sensibile, che all'uomo comune sembra un che di «smisurato», «scompare nel nulla»; al tempo stesso, da ciò che fino a quel momento «sembrava nulla» – l'ambito del sovrasensibile – «sgorga un mondo» intero. Emerge qui, ancora una volta, il radicale dualismo di Schopenhauer: l'incondizionato (il sovrasensibile) è l'opposto (*Gegensatz*) del mondo dei sensi, perché le «leggi» o «regole» che vigono nel primo sono perfettamente opposte a quelle che vigono nel secondo, e viceversa. In virtù di questa opposizione assoluta, per chi conosce esclusivamente il mondo sensibile, l'ambito del sovrasensibile è «nulla»; e viceversa, per chi giunga a conoscere il secondo, è piuttosto il primo a diventare «nulla». Queste considerazioni, qui ancora abbozzate, conosceranno presto un notevole sviluppo (cfr. *infra*, VIII, 2).

109 *Ibid*.
110 *Ivi*, pp. 35-36.

9. *La legge morale come «facoltà superiore di conoscenza». L'«annientamento della volontà propria» nelle glosse al* System der Sittenlehre *di Fichte: un terzo falso precedente del sistema*

In alcune glosse al *System der Sittenlehre* di Fichte, l'idea che la legge morale costituisca un luogo privilegiato di manifestazione o rivelazione del sovrasensibile viene portata ad esiti teorici estremi, che sembrerebbero persino anticipare la dottrina matura della «negazione della volontà». In quest'opera di Fichte, il concetto di «volere» assume una rilevanza straordinaria già a partire dalle prime pagine, nelle quali è enunciato (e poi dimostrato) il «teorema»: «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente».[111] Questo teorema è destinato ad avere un enorme e decisivo influsso su Schopenhauer (cfr. *infra*, IX, 4-6, 12).

Nel paragrafo 14, Fichte distingue la *libertà materiale* dalla *libertà formale* della volontà: la prima è l'arbitrio (*Willkür*), ovvero la facoltà di scelta tra eticità e non eticità, oppure – all'interno della sfera non etica – tra impulsi differenti; la seconda, che rende possibile la prima, è invece la capacità di «rinviare il soddisfacimento della natura».[112]

Schopenhauer commenta che l'arbitrio – ossia «la scelta, compiuta con accortezza [*Besonnenheit*]», tra differenti «oggetti del desiderio [*Gegenständen des Begehrens*]» – implica un *calcolo* dei mezzi in relazione agli scopi, e quindi anche dei piaceri presenti e futuri; esso è quindi essenzialmente libero dalla «limitazione del tempo» e costituisce una peculiarità dell'essere umano: l'animale vive sempre e solo nel presente.[113] Consistendo in questa scelta oculata tra differenti oggetti di desiderio, l'«arbitrio» coincide in ultima analisi con la «ragion pratica» – «e che i kantiani si mettano pure a strillare».[114] È chiaro che questa affermazione presuppone le considerazioni svolte nel frammento *zu Kant* e nel pensiero n. 35 in merito al concetto di «ragione» (cfr. *supra*, 4-5).

> La libertà della volontà potrebbe essere denominata libertà di *non volere* [*Freyheit des* Nichtwollens]. […] La libertà del volere […] è la capacità di annientamento [*Vernichtung*] di tutta la volontà propria [*des ganzen Eigenwillens*] e la sua legge suprema è: "Non devi volere nulla" [*Du sollst nichts wollen*].[115]

111 J. G. Fichte, *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 19.
112 *Ivi*, pp. 145-150.
113 HN II, p. 349.
114 *Ibid*.
115 *Ibid*.

Mentre l'arbitrio – e cioè, nei termini di Fichte, la «libertà materiale» della volontà – presuppone comunque una volontà diretta a determinati oggetti (quelli che nella scelta vengono di fatto favoriti), la vera e propria libertà della volontà consiste per Schopenhauer nel non volere affatto, ossia nell'«annientamento» della stessa «volontà propria». Nel primo caso, la volontà è libera solo in relazione ad alcuni oggetti (quelli che nella scelta vengono scartati); nel secondo caso, invece, la volontà è libera in relazione a *tutti* gli oggetti possibili, perché non c'è proprio più nulla che venga voluto.

In seguito a questo «annientamento di tutta la volontà propria», prosegue Schopenhauer, «l'individualità» del soggetto agente è soppressa (*aufgehoben*), sì che tutti coloro che abbiano realizzato tale annientamento agiscono allo stesso modo.[116] Per questo motivo Kant avrebbe chiamato «oggettiva» la legge morale: perché l'agire secondo di essa viene regolato non dal soggetto, ma dall'oggetto dell'azione.[117]

> Nonostante in questo caso io abbia soppresso ogni volere, tuttavia il mio agire appare come conseguenza di un volere, ma sembra soltanto tale: io agisco come se l'oggetto fosse il mio concetto di scopo, addirittura faccio di esso proprio il mio concetto di scopo, perché questa è la condizione di ogni agire (come si favoleggia che gli spiriti o Dio prendano forma umana, per poter agire sugli uomini); ma io non agisco come *voglio*, ma come *devo* e questo *devo* [Soll] sopprime il *volere*.[118]

Il dovere (*Soll*) sopprime il volere (*Wollen*). Di conseguenza, scrive Schopenhauer, «il mio individuo», propriamente, «non agisce più, ma è lo strumento di un che di indicibile, di una legge eterna».[119] Consentendo il rapporto con questo «indicibile», la legge morale è in realtà «*una facoltà superiore di conoscenza* [ein höheres Erkenntnisvermögen]».[120] Si ricordi che Schulze, a lezione, aveva descritto i postulati della ragion pratica come una forma di «conoscenza» dei loro oggetti (cfr. *supra*, II, 12). Nel frammento n. 60 Schopenhauer afferma che «il motivo di una decisione puramente morale è un sovrasensibile» – il quale dunque, se non altro come «motivo» dell'agire, deve essere in qualche modo conosciuto.[121] Questo gli

116 *Ibid*.
117 *Ibid*.
118 *Ivi*, pp. 349-350.
119 *Ivi*, p. 350.
120 *Ivi*, p. 351.
121 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 60, p. 43.

consente di richiamarsi espressamente a Platone, secondo il quale la virtù è *epistéme* e il vizio ignoranza.[122]

Ora, che il caso mi impedisca di realizzare ciò che questa legge eterna (la legge morale) prescrive, è ininfluente: lo scopo dell'agire etico non è l'oggetto (il quale solo «*pro forma*» viene assunto come scopo), ma lo stesso agire («perciò Kant chiama *formale* la legge etica»), ossia il *proposito* di agire.[123]

> Anziché dal mio volere, il rapporto tra oggetto e soggetto (l'azione) deve essere determinato attraverso un altro (l'indicibile).
>
> Il virtuoso agisce come se *volesse*, ma egli non *vuole* più.[124]

Affinché la legge morale sia veramente e puramente «oggettiva», «la mia individualità, ossia la mia volontà propria [*Eigenwille*], deve essere annientata [*vernichtet*]».[125] La legge morale kantiana («Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale»[126]) prescrive infatti un agire universalizzabile: un agire, cioè, in cui l'individualità di chi agisce non è dirimente, venendo soppressi gli specifici interessi personali (ovvero qualsiasi tipo di interesse) del soggetto agente. Schopenhauer identifica pertanto l'*adempimento della legge morale* con la *negazione della «volontà propria»*. Allo stesso modo, nel frammento n. 28 contrappone l'adempimento della legge morale all'affermazione (*behaupten*) della «volontà propria», tesa all'«ipseità» (*den Eigenwillen seiner Selbstheit*).[127]

In questi luoghi del *Nachlass* si è vista un'anticipazione del concetto di «negazione della volontà di vivere [*Verneinung des Willens zum Leben*]»,[128] che rappresenta uno dei temi centrali del sistema maturo di Schopenhauer.[129] Ma il concetto schopenhaueriano di «volontà» è destinato ancora ad arricchirsi molto, prima di acquisire il significato che rivestirà nel sistema maturo; e, d'altra parte, soltanto a tale significato può essere legittimamente riferito il concetto, logicamente dipendente, di «negazione della volontà» (cfr. *infra*, X, 7-13; XI, 3, 12-13). Qui si rilevi soltanto che la

122 *Ibid*.
123 HN II, p. 351.
124 *Ibid*.
125 *Ibid*.
126 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 87.
127 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 28, p. 24.
128 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 363 e sgg., § 56, p. 603 e sgg.
129 Cfr. G. Zöller, *Kichtenhauer*, cit., pp. 382-386.

«volontà propria», che Schopenhauer nomina in commento al *System der Sittenlehre*, non è ancora volontà *di vivere*, e neppure è la *cosa in sé*, di cui il mondo è «fenomeno»; di conseguenza, il suo «annientamento» non può ancora significare ciò che ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* verrà denominato, appunto, «negazione della volontà di vivere».

È probabile, piuttosto, che questi interventi di Schopenhauer abbiano come loro riferimento essenziale gli scritti di Jakob Böhme e di Schelling. Il termine *Eigenwille* era stato utilizzato nella mistica tedesca – soprattutto da Meister Eckhart e Johannes Tauler – per indicare il perverso e intenzionale "ripiegarsi" della creatura su se stessa (la *natura in se ipsa recurva* di cui parla Tommaso[130]): la volontà "di sé", *anziché* "di Dio".[131] Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (lette da Schopenhauer nel 1811) Schelling, sviluppando le riflessioni fatte in *Filosofia e religione*, aveva ripreso questa terminologia, giungendo ad elaborare – anche in seguito ad un appassionato confronto teorico con le opere di Böhme – una vera e propria «metafisica della volontà».[132] Schopenhauer conosceva molto bene le opere di Böhme già nel 1812: del suddetto scritto di Schelling afferma infatti che «è quasi soltanto una rielaborazione del *Mysterium magnum* di Böhme, nel quale si può ritrovare quasi ogni frase e ogni espressione» (cfr. *infra*, IX, 10).[133] Dunque, quando identifica il contenuto della legge morale kantiana con l'annientamento dell'*Eigenwille*, Schopenhauer pensa probabilmente a qualcosa di simile all'annullamento mistico della propria individualità (la cui descrizione e celebrazione poteva ritrovare anche nei drammi di Zacharias

130 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, I, q. 4, 3, trad. it. in Id., *Le questioni disputate*, 11 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992ss., vol. 11, *Questioni su argomento vario*, a cura di R. Coggi, 2003, p. 48.

131 Cfr. anche Meister Eckhart, Sermone *Vom Innersten Grunde*, trad. it. in Meister Eckhart, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 124 e sgg.

132 Cfr. R. J. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 173 e sgg. Su Schopenhauer e Böhme, cfr. A. Weeks, *Schopenhauer und Böhme*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 73, 1992, pp. 7-17. A. Hübscher, *Vom Pietismus zur Mystik*, cit., p. 22.; J. G. Rätze, *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrifft: Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hartmann, Leipzig 1820; J. Garewicz, *Schopenhauer und Böhme*, in V. Spierling (hrsg. von), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, Piper, München/Zürich 1987, pp. 71-80. Cfr. anche G. Bonheim und T. Regehly (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Weißensee, Berlin 2008.

133 HN II, p. 314

Werner[134]). Ma questo, di per sé, non basta ad anticipare la peculiarità del suo discorso maturo, concernente la «negazione della volontà di vivere».

D'altra parte, non si deve neppure sottovalutare l'importanza del primo teorema del *Sistema di etica* di Fichte, secondo il quale «Io trovo *me stesso* [corsivo mio], come me stesso, solo come *volente* [corsivo mio]». È anzi probabile che Schopenhauer abbia identificato l'annientamento *di se stessi* con l'annientamento *della propria volontà* in base al contenuto di quel teorema, che identifica appunto il sé dell'individuo (in quanto conosciuto dall'individuo stesso) con la sua volontà.

10. *Dualismo delle cose e duplicità dell'uomo. La meraviglia filosofica*

Nel 1808 Schopenhauer contrappone espressamente il «mondo esterno», «corporeo», ad un «mondo di spiriti» (cfr. *supra*, I, 5). Pur trattandosi di due mondi assolutamente e reciprocamente opposti, l'uomo partecipa sia dell'uno che dell'altro.[135] Nel 1812 Schopenhauer distingue analogamente tra un mondo sensibile e un mondo sovrasensibile: essi sono del tutto separati l'uno dall'altro, ossia «non costituiscono un *continuum*» (cfr. *supra*, 3). Nell'individuo umano, tuttavia, i correlati soggettivi di questi due mondi (rispettivamente: ragione e coscienza migliore) stanno in un «misterioso collegamento [*geheimnißvolle Verbindung*]» – tant'è vero che egli può passare dall'uno all'altro, scegliendo se «essere *ragione* o *coscienza migliore*».[136] Tale collegamento è «misterioso» appunto perché unisce due ambiti o "regni" che di per sé, non formando alcun *continuum*, sono (o dovrebbero essere) irrimediabilmente separati.

Ogni "cosa" – qualsiasi ente che non sia l'uomo – appartiene esclusivamente e necessariamente a uno solo dei due regni; il soggetto umano, invece, rappresenta all'interno di essi un *unicum*, perché, a differenza della "cosa" (di *qualsiasi* "cosa"), è contemporaneamente membro di entrambi. Si deve pertanto distinguere tra *dualismo*, che riguarda le cose, e *duplicità*, che riguarda il soggetto. L'inspiegabilità di quel collegamento concerne propriamente la possibilità di una *relazione* (e quindi di un termine medio) tra due ambiti *assolutamente opposti*. Schopenhauer ammette tale collegamento non in base ad una qualche deduzione (ciò che può essere dedotto

134 Cfr. U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 33.
135 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [1], p. 11.
136 *Ivi*, n. 35 p. 30.

non è per nulla misterioso), bensì in virtù di un'esperienza diretta (interiore), ossia come un *fatto*.[137]

> Talora sorge in me la consapevolezza vivissima di esser sempre esistito, e mi fa l'effetto di sollevarmi e rafforzarmi molto.
>
> Altre volte mi coglie un senso di stupore sul presente, e la domanda: perché proprio adesso questo Adesso?
>
> Ho cercato di suscitare questo pensiero anche in altri dicendo: il futuro come il passato non sono reali; Socrate e Giulio Cesare e Shakespeare e Rousseau non sono nulla di reale, è tutto solo già stato. Il presente solo è reale e noi i suoi favoriti. – Ma questo presente è nel tempo proprio ciò che la linea matematica è nello spazio, non è altro che il confine tra passato e futuro; dunque la nostra realtà non è che il confine tra due nullità, e in quanto confine senza estensione. – Quella consapevolezza di un passato infinito; questo stupore su ciò che è l'unico che non posso perdere d'occhio in nessun momento, il presente; entrambe le cose sono illusione, o piuttosto sono l'espressione temporale del mio essere sovratemporale.[138]

I termini con cui si apre il brano, «consapevolezza [*Bewußtseyn*]» e «stupore [*Verwundern*]», sono ripresi alla fine: «*quella* [corsivo mio] consapevolezza», «*questo* [corsivo mio] stupore». Ciò significa che «la consapevolezza di essere sempre esistito», menzionata all'inizio, è identica alla «consapevolezza di un passato infinito», menzionata alla fine. Si tratta quindi della consapevolezza che il soggetto ha del *proprio* «passato infinito». Lo «stupore sul presente» si origina dalla considerazione che, rispetto a un passato e a un futuro infiniti, l'«adesso» dell'«Adesso» sembra accidentale; ossia, sembra accidentale e perciò inspiegabile il *nesso* tra una coordinata temporale precisa (l'«Adesso») e il suo essere presente («adesso»): qualsiasi altra coordinata di questo tempo infinito avrebbe potuto essere «adesso».[139]

---

137 Al contrario di F. Decher (cfr. *Das „beßre Bewußtsein": Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 77, 1996, pp. 65-83: 68), concordo quindi pienamente con H. Zint (cfr. *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*, cit., p. 22 e sgg.), secondo il quale la filosofia giovanile di Schopenhauer è espressione della sua diretta "esperienza" interiore.

138 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 22, p. 20.

139 Questo pensiero è ripreso nel frammento n. 263, p. 214: «La domanda a cui eternamente non si può rispondere, perché l'Ora è proprio ora, nasce dal fatto che consideriamo il tempo come indipendente dalla nostra esistenza e quest'ultima come gettata nel tempo: assumiamo due Ora, uno che appartiene all'oggetto e uno al soggetto, e ci meravigliamo del loro coincidere; ma l'Ora non è altro, appunto, che questo coincidere, questo toccarsi di oggetto e soggetto (che poi a loro volta esistono, entrambi, solo ed esclusivamente in questo contatto); ed esso dev'essere certamente identico a se stesso, Ora = Ora, l'Ora per l'appunto sempre ora».

Tuttavia, prosegue Schopenhauer, entrambe le cose – la consapevolezza del proprio passato infinito e lo stupore sul presente – non sono che «illusione» o, più precisamente, «l'espressione temporale del mio essere sovratemporale», perché concernono il modo in cui il soggetto, attraverso relazioni di tempo, si rappresenta il proprio essere al di fuori del tempo. In termini più generali, una determinazione empirica (il tempo) viene qui usata in senso figurato (cfr. *supra*, 2) per esprimere ciò che è al di là di ogni possibile empiria (l'«essere sovratemporale» del soggetto stesso).

Schopenhauer si sente partecipe sia di un'esistenza temporale che di un «essere sovratemporale», ma è soltanto quest'ultimo che egli considera come la propria vera essenza: «quando entriamo molto in noi stessi troviamo che […] il tempo ci è inessenziale (cosa che, prima di Kant, filosofi e mistici avevano espresso già da lungo tempo, mediante il concetto di eternità), proprio come lo scindersi della nostra coscienza in oggetto e soggetto».[140] Egli avverte con tale forza la propria natura eterna, da arrivare a *stupirsi* di esistere nel tempo, come soggettività finita:

> Mi meraviglio di come io sia diventato soggetto, e per questo filosofo: mosso dalla consapevolezza che la soggetto-oggettività non è il mio stato assoluto, ma uno [stato] dal quale desidero ardentemente redenzione.[141]

Il «motivo di ogni autentica aspirazione filosofica» è costituito appunto dall'«anelito [*Sehnsucht*]» a liberarsi da tutte le determinazioni della finitezza.[142] Analizzando il concetto fichtiano di *absolute Besonnenheit*, Schopenhauer scriveva, in un senso molto affine, che «lo *stupore filosofico* sul mondo, *cioè* [corsivo mio] su quella seconda coscienza nella percezione (che per il senso comune è l'unica)» sorge quando l'uomo si eleva al punto di vista «di una coscienza esistente per sé, non dipendente dalla percezione e non data attraverso di essa»[143] (cfr. *supra*, V, 6). Se e in quanto consapevole della propria assolutezza, l'uomo si meraviglia di ritrovarsi confinato nell'angusta contingenza e imperfezione del mondo empirico. Ritorna in mente il celebre passo della *Vita di Plotino*, in cui Porfirio racconta che Plotino sembrava vergognarsi di essere in un corpo.[144] Ma il giovane Schopenhauer non riconduce la duplicità dell'uomo al dualismo corpo-anima, perché per lui l'«anima»

140 HN II, p. 318.
141 *Ivi* p. 321.
142 *Ibid*.
143 *Ivi*, p. 31.
144 Cfr. Porfirio, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi scritti*, in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, pp. 1-49: 3.

– insieme alle altre due «idee trascendentali» della ragione – è un concetto trascendente dell'intelletto:[145] ogni discorso sull'«anima» costituisce quindi un «paralogismo della ragion pura»[146] (cfr. *supra*, VI, 3 e 9).

Nel frammento n. 58, riprendendo probabilmente un passo delle *Lettere filosofiche* di Schelling,[147] Schopenhauer ammette un «sé migliore» dell'uomo, situato al di sopra di tutti gli eventi della vita empirica o finita:

> Contro il suicidio si potrebbe dire: l'uomo deve elevarsi oltre la vita, deve riconoscere che tutti gli eventi e le circostanze, tutte le gioie e i dolori non toccano il suo migliore, intimo sé [*bessres und Innres Selbst*], che dunque il tutto è un gioco, un torneo di ingiurie e non una lotta sul serio; che quindi non deve mettervi serietà; cosa che invece farebbe in due modi: in primo luogo con il vizio, che non è altro se non un agire contro quell'intimo e migliore sé, per cui dunque egli schernisce e si prende gioco di questo sé, e prende invece sul serio il gioco; in secondo luogo con il suicidio, con cui egli mostra appunto di non capire lo scherzo ma di prenderlo sul serio […].[148]

Il vizio e il suicidio derivano dal prendere sul serio, come un che di reale, rispettivamente i *piaceri* e i *dolori* del «gioco» della vita.

Ora, chi perviene alla conoscenza della realtà sovransensibile (ossia alla «conoscenza migliore») riconosce perciò stesso la «duplicità del suo essere [*Die Duplicität seines Seyns*]», ovvero «i due modi [*Arten*]» di esso.[149] Lo spettacolo della «tragedia» può avere, a questo riguardo, un valore didascalico: «Nell'*Oedipus rex*, nell'*Amleto*, nel *Principe costante*, nell'*Egmont*, nel *Lear* ecc. cade l'innocente, il nobile, il virtuoso, e il vizio trionfa e schernisce»; di conseguenza, «lo spettatore è costretto ad elevarsi ad un mondo superiore [*in eine höhere Welt*], dal quale gli avvenimenti di questo mondo (ciò che è conoscibile attraverso l'intelletto) vengono visti come parvenza e nullità [*Schein und Nichtigkeit*]: egli avverte il suo vero esse-

145 Cfr. HN II, p. 327.

146 *Ivi*, p. 60; cfr. anche *ivi*, p. 329.

147 Cfr. F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., pp. 56-57: «Tutti i filosofi – persino quelli della più remota antichità – sembrano avere almeno sentito che vi deve essere una condizione assoluta nella quale noi, a noi stessi soltanto presenti, autosufficienti, non bisognosi di alcun mondo oggettivo e appunto per questo affrancati dai suoi limiti, viviamo una vita superiore [*ein höheres Leben*]. Essi, tutti, avevano collocato questa condizione dell'essere intellettuale al di fuori di sé. Essi sentivano che il loro sé migliore [*ihr besseres Selbst*] aspirava incessantemente a quella condizione, senza mai poterla raggiungere. La pensavano perciò come l'ultimo fine agognato da ciò che di meglio era in loro» (Lettera ottava). Traduzione modificata.

148 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 58, p. 42.

149 HN II, p. 329.

re – οντως ον – e consegue un'imperturbabile, assoluta soddisfazione».[150] Nel 1813, Schopenhauer scriverà analogamente che «come l'accordo di settima esige il successivo accordo pieno, come il colore rosso esige il verde e addirittura lo produce nell'occhio, così ogni *tragedia* esige un altro mondo»,[151] nel quale venga risolta una volta per tutte la "dissonanza" rappresentata dal trionfo del male e del dolore.

Il «vero criticismo» dovrà riconoscere ed esporre in modo legittimo l'essenziale duplicità dell'essere umano; nella misura in cui la spiegherà esaustivamente, risolverà l'enigma originario da cui scaturisce la meraviglia filosofica e, dissolvendo quest'ultima, realizzerà la fine – ovvero il perfetto compimento – della filosofia stessa.[152]

L'idea che il filosofare sia la *separazione* teoretica e pratica delle due nature eterogenee dell'uomo (indipendentemente da come esse siano determinate: come «corpo» e «anima», oppure come «coscienza empirica» e «coscienza migliore»), e quindi dei suoi due differenti e rispettivi modi di conoscenza, è esposta in modo chiarissimo nel *Fedone* di Platone.[153] È probabile che il giovane Schopenhauer tenga molto presenti queste pagine – le stesse che, molti anni più tardi, criticherà come il paradigma della «falsa dianoiologia» con finalità metafisica, definitivamente confutata da Kant.[154]

In due glosse a Fichte, Schopenhauer descrive in toni estremamente drammatici il dissidio che ogni uomo, che sia divenuto consapevole della propria duplicità, avverte tra il suo «io apparente [*scheinbares*]», confinato nel mondo sensibile, e il suo «vero io»: «le ore luminose e sublimi», nelle quali prevale l'«alta visione» del «vero io», sono rare; la vita, anche quella del «migliore» tra gli uomini, è costituita per lo più da «ore buie» e «torbide», in cui prevale la coscienza dell'«io apparente», sì da essere «un'incessante, lunga, ininterrotta battaglia senza vittoria».[155] Il «compito della vita» consiste appunto nel portare nei momenti oscuri dell'esistenza la consapevolezza di «ciò che si è conosciuto [*erkannt*]» in quelle chiare ore sublimi.[156]

---

150 *Ivi*, p. 360.
151 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 124, p. 103.
152 Cfr. HN II, p. 360.
153 Cfr. Platone, *Fedone*, 80 c – 83 c, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 91.
154 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 73.
155 HN II, p. 345.
156 *Ivi*. Sull'importanza di questa glossa a Fichte ha giustamente richiamato l'attenzione N. De Cian (cfr. *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., p. 114 e sgg.).

Come Platone (e Plotino), Schopenhauer esclude che questa dolorosa «contraddizione» tra le due nature dell'uomo possa essere risolta prima della morte.[157] Ciò sottintende che soltanto la morte (del corpo) realizzi la loro totale separazione. Se dunque Schopenhauer rifiuta il termine «anima» per denotare la *natura sovrasensibile* dell'uomo, la contrapposizione di quest'ultima al «corpo» (considerato appunto come la *natura sensibile* dell'uomo stesso) è invece da lui implicitamente mantenuta.

11. *La volontà come facoltà di scelta tra coscienza empirica e coscienza migliore: alla radice del "volontarismo" di Schopenhauer*

La duplicità dell'essere umano consiste nell'opposizione, in ogni individuo, di una coscienza empirica e di una coscienza migliore. Per chi divenga cosciente di queste due nature «sorge la scelta se vuol essere *ragione* o *coscienza migliore* [*die Wahl* […] *ob es* Vernunft *oder* bessres Bewußtseyn *seyn will*]». [158]

La volontà è ciò che consente all'uomo di scegliere che cosa essere: «se *vuole* [corsivo mio] essere *ragione*», allora egli *sarà* effettivamente ragione; «se *vuole* [corsivo mio] essere *coscienza migliore*», allora *sarà* effettivamente coscienza migliore.[159] Ciò implica l'esistenza di una zona o dimensione dell'individuo che, al di fuori di tale atto di volontà, è originariamente ed essenzialmente indeterminata, e quindi appunto *da determinare* in base alla libera scelta (cfr. *infra*, VIII, 4 e 11).

Schopenhauer parla addirittura di una «volontà migliore»:

> […] Il vero filosofo, cioè il filosofo critico, deve fare, dal punto di vista teorico, ciò che l'uomo virtuoso fa a livello pratico. Questi infatti non fa del suo appetito [*Begehren*], che si attacca a lui attraverso la sua natura sensibile, l'assoluto, ma segue piuttosto la volontà migliore [*dem bessern Willen*] in lui, senza porla in relazione con quel desiderio, per esempio con una ricompensa […]. Allo stesso modo, il filosofo critico distacca il suo conoscere migliore [*sein beßres Erkennen*] dalle condizioni del conoscere empirico, non trasferisce questo in quello (come l'uomo sensibile [trasferisce] la sua gioia sensibile nel Paradiso […]) […] bensì lascia, freddo e impassibile, le condizioni della sua conoscenza empirica dietro di sé, soddisfatto di aver

157 HN II, p. 347
158 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31.
159 *Ibid*.

> separato puramente la conoscenza migliore, di aver conosciuto la duplicità del suo essere [*die Duplicität seines Seyns*] […].[160]

L'uomo virtuoso separa la propria «volontà migliore» dall'«appetito [*Begehren*]», o desiderio per le cose finite, allo stesso modo in cui il filosofo critico separa la propria «conoscenza migliore» da quella empirica. Altrove Schopenhauer contrappone la «volontà empirica» dell'uomo all'illuminazione dei mistici e al sole spirituale menzionato nella *Repubblica* di Platone, che a suo giudizio coincidono con la «volontà pura»[161] (termine con cui Kant indicava la volontà in quanto determinata dalla legge morale; cfr. *supra*, 5). La volontà empirica è determinata da scopi materiali (Kant parlava di «volontà empiricamente affetta»[162]); la volontà migliore è invece l'anelito al mondo metempirico. Al sentimento del dissido tra queste due opposte tensioni dell'uomo aveva dato voce in modo paradigmatico Goethe, nel suo *Faust*: «A me nel petto, ah! vivono due anime [*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust*], / e l'una vuol dividersi [*sich… trennen*] dall'altra. In una crassa bramosia d'amore / una si aggrappa al mondo con organi tenaci, / e l'altra si solleva con forza dalla polvere / verso i campi di nobili antenati».[163]

Ora, nelle riflessioni sopra riportate di Schopenhauer la volontà costituisce l'elemento principale, perché solo in base ad essa l'individuo può determinare se stesso come ragione (in senso lato) o come coscienza migliore. Ciò presuppone già una forma radicale, se pure ancora inespressa, di "volontarismo": *la volontà è più originaria della ragione e della coscienza migliore*, perché queste ultime costituiscono solo i due possibili oggetti di «scelta» della prima, sì da trovarsi ad esserle essenzialmente e inevitabilmente subordinate.[164]

Lo sviluppo di questo tratto del discorso, qui confinato ancora nella dimensione implicita dei testi, condizionerà in modo decisivo l'evoluzione del pensiero di Schopenhauer (cfr. *infra*, VIII, 3, 18 e 19; X, 7-13; XI, 11; XII, 7-10).

---

160 HN II, p. 329.

161 *Ivi*, p. 312

162 Cfr. I Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 197.

163 J. W. Goethe, *Faust* I, 1112-1117; trad. it. in Id., *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 83.

164 Non è pertanto condivisibile il giudizio di R. Malter (cfr. *Der eine Gedanke. Einführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, p. 24), secondo cui nella filosofia della coscienza migliore la «volontà» come tale verrebbe trascurata; si deve dire, piuttosto, che essa assume una rilevanza assolutamente primaria, sebbene implicita.

12. *«Un sistemino»: la natura come volontà di vita e benessere. Un quarto falso precedente del sistema. Duplicità dell'uomo e conseguente ambiguità del termine «natura»*

L'affermazione della «duplicità» dell'essere umano ha delle conseguenze molto importanti sul modo in cui Schopenhauer intende la *natura*. Il frammento n. 34, intitolato *Ein Systemchen* (letteralmente: «Un sistemino»), recita:

> La natura ha ovunque un solo scopo: procurare vita e benessere [*Leben und Wohlseyn*]; e per quanto è possibile, perché la possibilità ha i suoi limiti […]. Questa [la natura] vuole vita e benessere, il più compiutamente e a lungo possibile, e le diverse specie di creature non sono che vane vie per goderne […].[165]

La teleologia della natura consiste nel suo volere vita e benessere per tutte le diverse specie di esseri viventi. Ora, il *Soll* dell'uomo, il suo dovere morale, è volere (e cercare di favorire) ciò che appunto vuole la natura: la vita e il benessere di *tutte* le creature viventi, non soltanto di se stesso.

> Nell'uomo si manifesta il grado supremo dell'autocoscienza, un grado così elevato che egli deve [*soll*] fare consapevolmente ciò che tutte le altre creature fanno inconsapevolmente – favorire la vita e il benessere: questo *devi* [Soll] che si esprime nella sua coscienza è l'imperativo categorico – egli deve volere ciò che la natura vuole – è questo il significato del *secundum naturam vivere* dei peripatetici […]. Come la natura sacrifica ciò che è più piccolo e meno importante per conservare ciò che è più grande e importante, così l'imperativo categorico esige che egli [l'uomo] si sacrifichi per il Tutto, per la patria, per i più. […] La nostra essenza più intima non mira che a favorire lo scopo della natura […].[166]

Rispetto al dettato di Kant, qui l'individuo non è un «fine in sé», bensì un semplice mezzo che la natura predispone e utilizza in vista del be-

165 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 34 p. 28.
166 *Ivi*, p. 29.

nessere del Tutto[167] (un'idea, questa, destinata a rimanere nel pensiero maturo di Schopenhauer[168]).

Il titolo dato da Schopenhauer a questo frammento – «Un sistemino» – è spiegabile forse in riferimento al dualismo tra ambito temporale e ambito sovratemporale (cfr. *supra*, 2 e 10). L'indagine sul mondo sensibile, quand'anche esaustiva e corretta, non potrà mai costituire un vero sistema, perché investirà sempre e solo *una parte* della realtà (e per giunta, dal punto di vista del giovane Schopenhauer, la parte di minor valore). Quel titolo, probabilmente, è da intendere in un senso non solo leggermente autoironico (rispetto alle riflessioni dello stesso frammento n. 34), ma anche e innanzitutto *critico* nei confronti di chi crede di esaurire il grande compito della filosofia attraverso l'indagine sulla natura.

«La natura è una bella cosa […], ma rimane una cosa, anche se la più grande».[169] L'errore fondamentale dei filosofi della natura consiste appunto nel ritenere la conoscenza di essa «conoscenza dell'assoluto e non del condizionato, dell'essere [*Seyns*] e non della parvenza [*Scheins*]».[170] Questo implica evidentemente che la natura sia parvenza, non essere.

> La natura è la sola cosa schietta e retta, necessaria, l'antitesi della volontà che deve poter errare, è il punto saldo, il nocciolo della vita, l'eternamente fido, innocente come i bambini che ancora non possono peccare. – Ma prova per una volta a essere tutto natura [*ganz Natur zu seyn*]: è spaventoso pensarci; non puoi avere la quiete dello spirito se non sei deciso in caso di necessità a distruggerti, ossia a distruggere per te ogni natura.[171]

Se, da un lato, imitare e sostenere la natura nella sua volontà di «vita e benessere» per il Tutto significa adempiere all'imperativo categorico, dall'altro, il pensiero di «essere tutto natura» è per l'individuo «spaventoso». Ma Schopenhauer non intende certamente dire che ottemperare all'imperativo categorico sia spaventoso. E ancora: la natura sola è veramente retta e innocente; tuttavia, l'uomo non può ottenere la «quiete

167 A. Sattar riporta il contenuto di questo frammento alla concezione organicistica di Herder, ipotizzando un influsso delle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (cfr. A. Sattar, *Schopenhauers "Systemchen" und Herders Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 97, 2016, pp. 71-79).

168 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 325 e sgg., § 54, p. 543 e sgg.

169 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 47, p. 36.

170 *Ivi*, n. 30, p. 25.

171 *Ivi*, n. 47, p. 36.

dello spirito», se prima non distrugge la natura che egli ritrova in sé (se non distrugge se stesso *in quanto* essere naturale). Ma, anche qui, Schopenhauer non intende certamente sostenere che l'individuo, per conseguire la «quiete dello spirito», debba distruggere in sé ogni rettitudine e innocenza.

Questa fondamentale ambiguità del termine «natura» non denota un momento di incoerenza o contraddittorietà dei testi, ma è la conseguenza diretta della duplicità dell'essere umano, che costituisce il presupposto di fondo di tutte queste riflessioni. In quanto essere sensibile, l'uomo è parte della natura; in quanto essere sovrasensibile, egli non è parte della natura. Di conseguenza, la natura è – ovvero, il termine «natura» significa – *ciò che l'uomo è* e, al tempo stesso, *ciò che l'uomo non è*.

Sotto questa luce, appare molto verosimile che con l'espressione «essere tutto natura» Schopenhauer intenda la perdita, da parte dell'uomo, di ogni partecipazione al mondo sovrasensibile; e che con l'espressione «distruggere per sé ogni natura» intenda al contrario la perdita, da parte dell'uomo, di ogni partecipazione al mondo sensibile. Se è così, ciò che è «spaventoso» è, propriamente, pensare di perdere ogni partecipazione al mondo sovrasensibile; mentre la condizione della «quiete dello spirito» è, viceversa, la perdita di ogni partecipazione al mondo sensibile (ovvero l'esclusiva appartenenza al mondo sovrasensibile).

Ammettendo questa interpretazione, si deve rilevare nei testi sopra citati (come nel frammento n. 2: cfr. *supra*, I, 3) il desiderio implicito, da parte del giovane Schopenhauer, di annullare o «distruggere» la propria natura sensibile.

Secondo il frammento n. 34, la natura «vuole vita e benessere» per tutte le creature; che l'uomo debba distruggere in sé ogni natura significa allora che egli deve distruggere in sé ogni volontà (o desiderio) di vita e benessere. Queste riflessioni giovanili non devono essere fraintese come un'anticipazione del sistema maturo e, in particolare, della dottrina dell'autonegazione della volontà di vivere.[172] La volontà di vita e benessere della natura, che l'uomo deve distruggere, non è riconducibile alla «volontà di vivere» del sistema maturo, che l'uomo deve negare: a differenza di quest'ultima, la prima non ha un significato scopertamente

172 Questa interpretazione è sostenuta da A. Deligne, (*Système et éthique chez Schopenhauer et Schleiermacher*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 72, 1991, pp. 28-36), il quale ritiene conseguentemente che la denominazione «Sistemino» non abbia un senso parodistico, perché significherebbe piuttosto «sistema *in nuce*» (cfr. *ivi*, p. 31).

o dichiaratamente metafisico, coincidendo piuttosto con la volontà di autoconservazione inscritta in ogni essere. La «volontà di vivere» del sistema maturo sarà qualcosa di molto più radicale di una mera, "orizzontale" volontà di autoconservazione (cfr. *infra*, X, 9).

Anche questi frammenti di Schopenhauer sono quindi volti, per così dire, più all'indietro che in avanti, nel senso che, più che anticipare qualcosa di veramente e radicalmente nuovo, esplicitano le conseguenze di pensieri già precedentemente formulati. Si rilegga il frammento n. 12 [5]:

> Non dobbiamo verdeggiare e fiorire come le piante della terra: questo ci dice ogni tragedia; bensì qualcosa di meglio, dice a se stesso lo spettatore, e con piacere vede andare in rovina tutto quanto spesso gli sembrava più desiderabile.[173]

Pensare di «essere tutto natura» vuol dire ridurre il proprio destino al «verdeggiare e fiorire come le piante della terra». Ma lo spettacolo tremendo, offerto dalla tragedia, del disfacimento che segue inevitabilmente a ogni «verdeggiare», sollecita nello spettatore la consapevolezza *salvifica* di non «essere tutto natura», e cioè – in positivo – di essere un natura sovratemporale, sovrasensibile.

13. Γνῶτι σεαυτόν*: l'«autocoscienza sovrasensibile» dell'uomo. Coscienza migliore e intuizione intellettuale*

Secondo Schopenhauer il «vero criticismo», differenziando totalmente la coscienza migliore (e le sue manifestazioni) dalla coscienza empirica, condurrà l'umanità all'«autocoscienza suprema [*höchsten Selbstbewußtseyn*]»: il comandamento del tempio di Delfi, «conosci te stesso», verrà finalmente adempiuto e la storia della filosofia giungerà al termine (ossia al proprio compimento).[174] Il risultato del vero criticismo consisterà infatti nella rivelazione e dimostrazione delle due differenti nature che costituiscono ogni essere umano: «coscienza empirica» e «coscienza migliore».[175] D'altra parte, per Schopenhauer è la seconda a rappresentare l'*unica* vera essenza dell'uomo;[176] l'«io» che appartiene al mondo dei

173 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12, p. 12.
174 HN II, p. 360.
175 *Ibid*.
176 *Ivi*, p. 339.

sensi è solo «apparente», non è il «vero io» dell'individuo.[177] Ma allora la vera «autocoscienza suprema» dell'uomo consiste nella sua conoscenza di sé come essere sovrasensibile.

Nelle lezioni sulla «Storia della filosofia al tempo del cristianesimo», Schleiermacher contestava la plausibilità della testimonianza di Porfirio, secondo cui Plotino avrebbe intuito Dio solo in momenti eccezionali e non continuativamente. Per Schleiermacher, infatti, «uno deve avere sempre l'intuizione di Dio, oppure non l'ha mai».[178] Schopenhauer commenta:

> *Nego ac pernego*. Il concetto "intuizione di Dio" io o non lo ammetto proprio, oppure deve significare "*la suprema autocoscienza dell'uomo, più indipendente possibile dalla sua natura sensibile*". In questo senso prendo anche l'illuminazione del sublime Jakob Böhme: egli ci dice di essere stato illuminato la prima volta nei suoi anni di apprendistato, la seconda volta a 25 anni e la terza volta a 35. Gli intervalli [di tempo] sono certamente grandi: – ma chiunque è capace di un'autocoscienza sovrasensibile, sa che essa non gli è sempre disponibile, ma fa breccia solo raramente.[179]

Schopenhauer identifica qui l'«intuizione di Dio» con la «suprema autocoscienza» (o «autocoscienza sovrasensibile») dell'uomo. Questo sottintende che il contenuto dell'intuizione di Dio – e cioè Dio – sia identico al contenuto di tale autocoscienza – il sé (*Selbst*) dell'uomo; l'autocoscienza sovrasensibile dell'uomo, pertanto, non è altro che la sua coscienza di sé come divino (ovvero del proprio Sé divino). Essa è «indipendente dalla sua [dell'uomo] natura sensibile» nel senso che, a differenza di quella empirica – che è la consapevolezza che il soggetto ha di se stesso come soggetto conoscente empirico[180] – non è acquisita in riferimento o in relazione agli oggetti esterni. Secondo Schopenhauer, l'uomo non ha questa autocoscienza «sempre» oppure «mai», come so-

177 *Ivi*, p. 345.

178 *Ivi*, p. 226. Il passo completo recita: «*Platone appare* (considerato superficialmente) *come un dualista*; *Plotino* no, perché fa derivare tutto da *Dio*, ma in realtà *lo è*. La pretesa di Plotino di intuire Dio, in sé, non è antifilosofica, ma erronea, perché vuole rappresentare ciò che può essere rappresentato in modo solo indiretto. *Plotino* non intendeva un'intuizione sensibile di Dio: ma *Porfirio* deve averla intesa così, perché dice che Plotino, nel sessantottesimo anno di età, avrebbe intuito Dio soltanto in questo e in quel giorno. Ma uno deve avere sempre l'intuizione di Dio, oppure non l'ha mai».

179 *Ibid*.

180 *Ivi*, p. 335.

stiene Schleiermacher, bensì solo di rado: le «ore sublimi», in cui prevale l'«alta visione» del «vero io» dell'uomo, non costituiscono infatti che la minima parte della vita (cfr. *supra*, 10).[181]

Il presupposto fondamentale di questo commento di Schopenhauer è dunque l'identità tra Dio (l'Assoluto) e il Sé sovrasensibile dell'uomo. Si richiami a questo proposito la glossa alle *Idee per una filosofia della Natura* di Schelling, precedentemente citata: «In quanto l'uomo si avvicina incondizionatamente all'Assoluto (come egli può e deve), non *sa* niente dell'Assoluto, ma *è* l'Assoluto stesso. Ma, in quanto filosofa, non fa questo» (cfr. *supra*, VI, 5).[182]

In polemica con Fichte e Schelling, Schopenhauer esclude perentoriamente la possibilità di un'effettiva autoconoscenza del soggetto (cfr. *supra*, VI, 7). La scissione in soggetto e oggetto costituisce per lui «la base» e «la condizione della nostra coscienza»;[183] essa non può mai venir meno, sì che l'autoconoscenza del soggetto – intesa come *coincidenza* di soggetto e oggetto – è impossibile.[184] «Che il soggetto divenga a se stesso oggetto è la più enorme contraddizione che sia mai stata escogitata: perché oggetto e soggetto possono essere pensati solo l'uno in relazione all'altro».[185] Inoltre, sulla scia del Kant della *Metafisica dei costumi*, Schopenhauer distingue tra l'uomo «come cosa in sé, *homo noumenon*», e l'uomo come fenomeno, «*homo phaenomenon*», e (sempre conformemente a Kant) afferma esplicitamente che ognuno può conoscere se stesso solo come fenomeno, mai come cosa in sé.[186]

Al tempo stesso, però, Schopenhauer avverte in sé il «presentimento [*Vorgefühl*]» del proprio «stato assoluto», «in cui non ci sono né soggetto né oggetto»,[187] e ammette pertanto un'«autocoscienza sovrasensibile» dell'uomo, ovvero la conoscenza, da parte dell'uomo, del proprio «sé migliore».[188] In che rapporto stanno questi due gruppi di affermazioni?

Certamente, l'autoconoscenza del soggetto che Schopenhauer esclude non è la stessa che egli invece ammette. La prima avrebbe per soggetto (e oggetto) l'io empirico dell'individuo, ovvero la coscienza empirica; la seconda, invece, concerne la natura metempirica dell'uomo. In relazione

181 *Ivi*, p. 345.
182 *Ivi*, p. 317.
183 *Ivi*, p. 332.
184 Cfr. *ivi*, p. 334.
185 *Ivi*, p. 334.
186 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 52, p. 38.
187 HN II, p. 318. Cfr. anche *ivi*, p. 321.
188 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 58, p. 42.

a quest'ultima, la scissione in soggetto e oggetto – l'*impossibilità* della loro coincidenza e quindi, in generale, di qualsiasi autoconoscenza – non costituisce né la «base», né la «condizione». Questa differenza, però, appare piuttosto debole, soprattutto in considerazione del fatto che anche Schelling con l'espressione «intuizione intellettuale» intendeva denotare l'autoconoscenza della natura eterna e divina dell'uomo[189] (cfr. *supra*, III, 5). La «coscienza migliore» di Schopenhauer, proprio come l'«intuizione intellettuale» di Fichte e Schelling, è una «facoltà [*Vermögen*]» conoscitiva che consente all'uomo di accedere alla realtà sovrasensibile – innanzitutto, alla *propria* realtà sovrasensibile. Anche la coscienza migliore verte su ciò che «è contro *e pertanto al di sopra* di ogni intelletto».[190]

Nonostante queste importanti analogie, Schopenhauer intende il proprio discorso come profondamente differente da quello di Fichte e Schelling:

> L'intuizione intellettuale di Schelling è piuttosto [*doch*] qualcosa di diverso dalla coscienza migliore che io attribuisco all'uomo. Poiché il lettore deve mantenerla sempre attuale, e può questo soltanto mediante un concetto dell'intelletto: ciò che io intendo è al di fuori del tempo e non sta nel nostro arbitrio secondo concetti.[191]

Se in questo testo il *doch* ha un significato di smentita, allora Schopenhauer ha pensato, se pure per un breve periodo di tempo, che l'intuizione intellettuale di Schelling *non* fosse qualcosa di diverso rispetto alla *coscienza migliore*. In tal caso, l'identificazione dei due termini è venuta a cadere solo nel momento in cui Schopenhauer ha interpretato l'«intuizione intellettuale» come necessariamente correlata all'intelletto (e ai suoi prodotti: i «concetti»).

L'unica differenza che Schopenhauer rileva esplicitamente tra il proprio discorso e quello di Fichte e Schelling consiste nel fatto che nel primo, al contrario che nel secondo, non verrebbero utilizzati i termini dell'intelletto.[192] La «dottrina dell'Io» di Fichte e Schelling – come, d'al-

189 Cfr. soprattutto F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., pp. 52-54.

190 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 45. Si ricordi che la coscienza migliore è, secondo il frammento n. 35, «situata al di là» «di ogni ragione», e che «ragione teoretica» e «intelletto» sono da considerarsi, in casi come questo, come sinonimi.

191 HN II, p. 326.

192 Cfr. *ivi*, p. 328.

tra parte, la «ragion pratica di Kant», il «vero Cristianesimo», la «teosofia» e l'«entusiasmo» dei mistici – è per Schopenhauer un tentativo di espressione di quello stesso «indicibile» che il vero criticismo dovrà presentare compiutamente e nella sua assoluta purezza.[193]

Ma a questo punto ci si deve domandare se tale purezza di espressione (la perfetta indipendenza dai termini dell'intelletto), che il giovane Schopenhauer si propone di realizzare, sia da lui poi effettivamente realizzata. Questa domanda ci obbliga a delle riflessioni ulteriori e più generali.

14. *Conclusioni: la contraddittorietà del tentativo di esprimere positivamente l'ambito assolutamente opposto a quello empirico*

La sfida filosofica che il giovane Schopenhauer ingaggia con se stesso – ovvero, la sfida che la sua "anima platonica" ingaggia con la sua "anima kantiana" – consiste nel tentativo di esprimere *positivamente* una realtà *assolutamente opposta* a quella sensibile. Ma questo tentativo, in base agli stessi presupposti teorici da cui muove Schopenhauer, è destinato al fallimento. Infatti, come egli stesso scrive in glossa a *Filosofia e religione* di Schelling, «ogni parola deve [*muß*] designare un concetto dell'intelletto»,[194] e l'intelletto – ovvero la «ragione teoretica»[195] – è la facoltà conoscitiva del solo mondo sensibile. Di conseguenza, non può esistere alcuna «parola» capace di indicare o denotare efficacemente una realtà sovrasensibile. È in base a queste considerazioni che per Schopenhauer la sfera metempirica è «l'indicibile [*das Unnennbare*]».

Secondo il frammento n. 32, tra mondo sensibile e mondo sovrasensibile non vi è alcuna «connessione [*Zusammenhang*]», né alcun «legame [*Verbindung*]»: essi non hanno assolutamente nulla in comune, sono irrimediabilmente «separati [*getrennt*]» l'uno dall'altro.[196] Il secondo (il mondo sovrasensibile) potrà essere espresso e comunicato, «forse», solo in forma negativa – e cioè attraverso la *negazione* delle determinazioni proprie del primo.[197] Nel frammento n. 35 scompare ogni possibile incertezza al riguardo, e il tono del discorso diviene completamente assertorio:

193 *Ivi*, pp. 303-304.
194 *Ivi*, p. 325.
195 *Ivi*, p. 303.
196 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, pp. 26-27.
197 *Ibid*.

poiché ogni «nostro dire sta nell'ambito della ragione», si può parlare «della coscienza migliore solo negativamente [*negativ*]».[198]

Ciononostante, il giovane Schopenhauer non si rassegna fin da subito all'impossibilità di un'espressione *positiva* del sovrasensibile. Egli parla infatti di una «conoscenza migliore» (contrapposta alla «conoscenza empirica»), del «sé migliore», del «vero essere» e del «vero io» dell'uomo, di una sua «suprema, più intima essenza e facoltà», di un'«autocoscienza sovrasensibile», di una «superiore facoltà di conoscenza», di un «fondamento sovrasensibile» dei fenomeni e, addirittura, di un «ambito» della coscienza migliore. In tutte queste espressioni, il sostantivo – «conoscenza», «essere», «sé», «io», «essenza», «facoltà», «autocoscienza», «fondamento», «ambito» – indica una determinazione appartenente all'ambito dell'intelletto, e cioè al mondo sensibile o fenomenico (si richiami che lo stesso termine «essere», per Schopenhauer, non significa altro che «essere rappresentato»), sì che l'espressione dell'opposizione assoluta all'ambito dell'intelletto è deputata interamente ai predicati («migliore», «vero», «superiore», «supremo», «sovrasensibile»).

Ciò non toglie, tuttavia, che i suddetti sostantivi vengano riferiti da Schopenhauer *sensu proprio* al mondo sovrasensibile – giacché, se si trattasse invece di un consapevole uso figurato, Schopenhauer non potrebbe più distinguere il proprio discorso da quello religioso, come invece pretende di fare.[199] Ognuna di quelle determinazioni viene così a costituire inevitabilmente un *tratto comune* ai due mondi, realizzando proprio quella «connessione» tra essi che Schopenhauer nega perentoriamente. L'uso di attributi in forma comparativa («migliore», «superiore»), implicando la "comparazione" di questi due ambiti (i quali però, in quanto assolutamente opposti, dovrebbero essere al di fuori di ogni reciproca commensurabilità), ha senso solo sotto il presupposto surrettizio di un simile tratto comune.

Tutto questo significa che il discorso di Schopenhauer, in tutti quei punti, è viziato da un *uso trascendente dell'intelletto* – quello stesso uso che egli condanna implacabilmente nei filosofi a lui coevi: determinazioni positive, proprie originariamente dell'intelletto e del suo ambito, vengono trasferite nell'ambito metempirico e attribuite a degli elementi che appartengono esclusivamente a quest'ultimo.

Ciò che è stato appena detto vale anche e soprattutto in relazione alla figura teorica principale di tutti questi testi: la «coscienza migliore».

198 *Ivi*, n. 35, p. 31.
199 Cfr. *ivi*, n. 32, p. 26 e sgg.

Schopenhauer scrive che di essa è possibile parlare «solo negativamente [*negativ*]»; ma «coscienza» è una denominazione *positiva*.[200] Si può qui anticipare che sarà proprio questa aporia a mettere definitivamente in crisi la teoria della «coscienza migliore» (cfr. *infra*, VIII, 20-21; XI, 10).

Più in generale, la contraddizione tra *l'affermazione teorica o programmatica*, concernente l'impossibilità di formulare positivamente la conoscenza del sovrasensibile, e *l'utilizzo effettivo* di termini positivi, riscontrabile in tutti i testi esaminati finora, costituisce il fondamentale elemento (implicito) di tensione all'interno delle riflessioni del giovane Schopenhauer. Nonostante le sue migliori intenzioni e i suoi grandi sforzi in senso contrario, Schopenhauer finisce col commettere la medesima illegittimità da lui rimproverata a Schelling, Fichte e Jacobi. È evidentemente la consapevolezza – ancora parziale – di questo punto che lo induce ad abbandonare quasi tutte le figure teoriche sopra menzionate, che devono essere considerate essenzialmente come degli esperimenti terminologici. Di esse infatti, già a partire dal 1813, verranno mantenute soltanto la «coscienza migliore» e (in rare occorrenze) la «conoscenza migliore» e la «volontà migliore».

Successivamente al 1812, Schopenhauer tematizza in misura molto minore la conoscenza del sovrasensibile, o il sovrasensibile *come tale*, centrando piuttosto le sue riflessioni sulle particolari modalità con cui quest'ultimo si manifesta o "irrompe" eccezionalmente nel mondo sensibile. Dei due compiti da lui assegnati nel 1812 al «vero criticismo» – presentare «l'indicibile» «in modo completamente puro [*ganz rein*]»[201] e indicare «i luoghi» in cui esso fa breccia nell'ambito dell'intelletto[202] – i frammenti del 1813 si concentrano principalmente sul secondo; in essi acquisisce così grande rilievo il tema della relazione tra la coscienza migliore e gli ambiti *estetico* e *morale* (i quali nel 1812 sono trattati, all'opposto, solo secondariamente e di sfuggita).[203]

---

200 In commento allo scritto di Jacobi *David Hume sulla fede*, Schopenhauer scrive che se è possibile una coscienza di se stessi come di qualcosa di diverso dal fenomeno, allora questa è una coscienza che non è soggetto, e che dunque non ha oggetti che le stiano di contro (cfr. HN II, p. 367). Essa è tuttavia «coscienza».

201 HN II, p. 303.

202 Cfr. *ivi*, p. 356.

203 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, pp. 30-31 («La cosiddetta legge morale invece è solo una veduta unilaterale, presa dal punto di vista dell'istinto, della *coscienza migliore*»; «il genio» è in una qualche relazione, non specificata, con la coscienza migliore); n. 46, p. 35 (dove l'«agire esteticamente su di noi» è identificato con lo «stimolare la coscienza migliore»).

La radicalizzazione della posizione "criticistica", relativa alla necessità di esprimere *negativamente* la conoscenza del sovrasensibile, darà luogo a una fondamentale riflessione sul concetto di «nulla», che non a caso, come tra poco vedremo, apre gli stessi frammenti del 1813 – anticipando potentemente, peraltro, le considerazioni conclusive de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

VIII.
LA TEORIA DELLA COSCIENZA MIGLIORE NEI MANOSCRITTI DEL 1813. UN PRIMO TENTATIVO DI SISTEMA

1. *«Essere» e «nulla» nelle riflessioni del giovane Schopenhauer anteriori al 1813*

Come si è visto dettagliatamente nel primo capitolo, i frammenti iniziali dei manoscritti di Schopenhauer, redatti negli anni 1804-1806, sono attraversati, pressoché tutti, dalla contrapposizione tra tempo ed eternità. Negli anni 1808-1809, Schopenhauer determina ciò che è nel tempo come illusione (*Täuschung*):[1] soltanto ciò che è eterno è per lui veramente reale (*wirklich*).[2] In seguito, questa antitesi assume la forma di un vero e proprio dualismo ontologico (di matrice platonica), secondo il quale ciò che esiste nello spazio e nel tempo non è che una nullità (*Nichtigkeit*): solo il mondo sovrasensibile *è* veramente, ossia costituisce, in senso ultimo, la vera realtà (*Realität*; cfr. *supra*, III, 9).

Al fondo della considerazione morale degli eventi – che riconosce rilevanza soltanto alla volontà (cioè all'intenzione) del soggetto agente e si disinteressa completamente dell'esito effettivo delle azioni – il giovane Schopenhauer crede di scorgere il presupposto della «nullità» del mondo esterno (cfr. *supra*, IV, 1). Il soggetto morale "pratica" o applica, per così dire, questa nullità.

Ancora nel 1812, Schopenhauer determina «questo mondo» come «parvenza e nullità» rispetto al «vero essere [*wahres Seyn*] – οντως ον» di un «mondo superiore».[3] Secondo il frammento n. 32, il mondo sensibile, fenomenico, è il mondo della parvenza (*Scheinwelt*): solo il mondo sovrasen-

1 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 [4], pp. 11-12.

2 Cfr. *ivi*, n. 12[6], p. 12, in cui Schopenhauer afferma che i mali temporali che l'uomo soffre non hanno alcuna realtà; soltanto il «male […] presente nell'eternità» (ossia l'Idea del male), di cui i primi sono «immagine», è veramente «reale».

3 HN II, p. 360. Cfr. anche *ivi*, p. 302: la nostra essenza assoluta «si eleva al di sopra di ogni esperienza e di ogni natura sensibile, e considera quest'ultima come totalmente nulla [*ganz nichtig*]».

sibile è il vero mondo (cfr. *supra*, VII, 2). Corrispondentemente a questo dualismo, Schopenhauer afferma la duplicità dell'essere dell'uomo, ossia la sua appartenenza a entrambi i mondi (cfr. *supra*, VII, 10). Si è già rilevato come l'identificazione della *Erscheinung* kantiana con il φαινόμενον di Platone – e quindi con una dimensione di pura parvenza, alla quale si contrappone il vero essere, l'ὄντως ὄν – provenga a Schopenhauer dalla lettura di Tennemann (cfr. *supra*, II, 7).

Anche in diversi scritti di Schelling, letti da Schopenhauer nel 1811, il mondo fenomenico è identificato esplicitamente con il «nulla». Si consideri, per tutti, il seguente passo di *Filosofia e religione*:

> […] la filosofia della natura ha affermato nel modo più chiaro l'assoluta non realtà di tutto ciò che è fenomeno, e, quanto alle leggi che secondo Kant ne esprimono la possibilità, ha spiegato «che esse sono piuttosto espressione della sua assoluta nullità ed inessenzialità, attestando tutte un essere che è esterno all'identità assoluta, essere che in sé è un nulla».[4]

Come per Schelling, così anche per Schopenhauer la realtà empirica è in sé «nulla», sì che, all'interno dei «due modi [*zwei Arten*]» che compongono l'essere dell'uomo, solo quello appartenente all'ambito metempirico costituisce il suo vero essere, la sua vera essenza.

2. *Il concetto di «nulla» come «mero concetto di relazione». Dal senso ontologico al senso gnoseologico della contrapposizione tra «essere» e «nulla»*

Tuttavia, sempre nel 1812, approfondendo lo studio della filosofia kantiana, Schopenhauer comincia a relativizzare drasticamente il concetto stesso di essere – ossia, propriamente, a gnoseologizzarlo. «Essere», riferito a un oggetto, non significa altro che «essere rappresentato [*Vorgestellt werden*]», ossia «apparire [*Erscheinen*]».[5] L'«*essere* è un prodotto delle categorie» dell'intelletto:[6] sono esse a «unificare in una cosa, *ens*, sostanza, il molteplice dato nella percezione».[7] Il termine «essere [*Seyn*]» indica per Schopenhauer o il soggetto o l'oggetto della conoscenza, dunque solo ciò

4 L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling.* Introduzione, bibliografia e testi, cit., p. 228.
5 HN II, p. 334. Cfr. anche *ivi*, p. 309.
6 *Ivi*, p. 325.
7 *Ivi*, p. 49.

che è «fenomeno [*Erscheinung*]».[8] «Essere» non significa altro che «essere conosciuto» (o conoscibile) ed «essere conoscente».

Nel frammento n. 66 dei manoscritti (il primo a essere datato 1813), Schopenhauer trae la conseguenza necessaria e radicale che questa specifica comprensione del termine «essere» ha sulla definizione del concetto di «nulla»:

> *"Nulla" è un mero concetto di relazione* [ein bloßer Verhältnißbegriff]. Ciò che *non ha alcun tipo di relazione* [Verhältniß] con un'altra cosa viene chiamato [*wird genannt*] da quest'ultima *nulla,* e a sua volta [*nennt*] la chiama *nulla*.[9]

Nel *Sofista* di Platone, il personaggio principale del dialogo, l'Eleate, afferma che, «quando parliamo del non-essere, […] noi non diciamo qualcosa di contrario [ἐναντίον], ma soltanto di diverso [ἕτερον] dall'essere» – dove per «essere» si deve intendere l'essere in sé, l'idea dell'essere.[10] Muovendo da questo presupposto, l'Eleate giunge ad ammettere, sorprendentemente, che anche il non essere *è* – intendendo per «non essere» il «diverso dall'essere», che include sia le altre idee sia il mondo empirico. Il non essere come «contrario» o «opposto» dell'essere è il niente assoluto, del quale non si può né pensare né dire che sia; è impossibile anche semplicemente dirlo o pensarlo in generale. Il non essere come «diverso» dall'essere, invece, è costituito da tutto ciò che, pur non essendo l'essere assoluto (e in questo senso, appunto, è "nulla"), *è* – e in questo senso è un nulla solo relativo, non assoluto.[11]

Il giovane Schopenhauer, al contrario di Platone, non ammette un senso assoluto del termine «essere». Il concetto di un essere in sé, che esista indipendentemente dal suo essere conosciuto (e da tutte le condizioni della conoscibilità empirica), è a suo parere contraddittorio. Perciò egli rigetta il concetto schellinghiano di «Assoluto», che starebbe a designare per l'appunto un tale «essere».[12] Analoga obiezione è mossa anche a Fichte.[13] Se «essere» non significa altro che «essere conosciuto» (o «poter essere cono-

8 *Ivi*, p. 335.
9 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66, p. 45. Traduzione modificata.
10 Platone, *Sofista*, 257 b 3-4; trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 300.
11 Cfr. *ivi*, 254 b e sgg., p. 297.
12 Cfr. HN II, p. 325; cfr. anche *ivi*, p. 306.
13 Cfr. *ivi*, p. 103.

sciuto»), il termine «non-essere» non può che avere un significato relativo, consistente nella *negazione di tutto ciò che è conosciuto o conoscibile*.

> Se per es. ci consideriamo [*betrachten wir uns*] come esistenti nello spazio e nel tempo, chiamiamo [*nennen*] tutto ciò che è al di fuori dello spazio e del tempo – *nulla,* o diciamo [*sagen*] che non *è* affatto [*es* ist *gar nicht*]; e lo diciamo anche a ragione: «Non appena cesseremo di essere nello spazio e nel tempo (s'intende come totalità organiche, perché solo siffatte entità dicono "noi"), non ci saremo più affatto; il nostro essere (il contrario [*Gegentheil*] del nulla) cessa quindi con la morte; *noi,* ossia i viventi, *siamo* solo finché viviamo; per noi, in quanto *viventi, vita* ed *essere* sono tutt'uno; anche morte e non essere sono tutt'uno». – Invece, quando diventiamo consapevoli di noi non nello spazio e nel tempo, allora chiamiamo [*nennen*] a ragione *nulla* ciò che è in questi ultimi, e dal momento che inizio e fine sono solo nel tempo, queste parole, riferendosi solo al nulla, non hanno per noi alcun significato […]. Ciò che vale per il *qualcosa* e il *nulla,* vale anche per il *molto* e il *poco* a essi subordinati: ciò che per noi è molto e di molto valore in quanto esseri temporali e spaziali, è per noi dall'altro punto di vista [*auf dem andern Standpunkt*] nulla e senza valore; e viceversa il valore che noi abbiamo come esseri extratemporali non vale *nulla* nello spazio e nel tempo […].[14]

Il nulla come «mero concetto di relazione» non equivale al nulla relativo di Platone, ossia al «diverso [ἕτερον]» dall'essere. Fra il nulla relativo di cui parla Schopenhauer e l'essere vige infatti un rapporto di opposizione, non di semplice differenza o "diversità": nella misura in cui il primo *è*, il secondo *non è* e non può essere, e viceversa. In questo senso, il nulla relativo di Schopenhauer corrisponde piuttosto al non-essere come «contrario [ἐναντίον]» dell'essere, perché si oppone al concetto di essere in modo assoluto. Schopenhauer lo definisce appunto come *Gegentheil*, «contrario», dell'essere.

D'altra parte, poiché per Schopenhauer il concetto di essere non è dato una volta per tutte e assolutamente, ma dipende da che cosa sia (o possa essere) conosciuto, nemmeno il concetto risultante dalla sua negazione – e cioè il concetto di nulla – è stabilito una volta per tutte. In questo senso, il concetto di nulla è sempre e solo relativo, in quanto si definisce attraverso il rapporto (*Verhältnis*) di negazione con l'«essere» di volta in volta negato.

Sia per Schopenhauer che per Platone, il nulla relativo è costituito da ciò che *non è*, pur non coincidendo con il nulla assoluto; ovvero, da ciò che *è*,

14 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66, p. 45. Traduzione modificata.

pur non coincidendo con l'essere assoluto. Tuttavia Platone, al contrario di Schopenhauer, ammette un senso assoluto dell'«essere», ossia un assoluto essere in sé, che non può non essere o essere «nulla». Ciò produce una differenza radicale tra le posizioni dei due filosofi. Il nulla relativo di Platone – il non-essere come «diverso» dall'essere – è relativo perché è la *negazione parziale o non assoluta dell'essere assoluto* (anche il nulla relativo, infatti, *è*, ossia condivide con l'essere assoluto il differenziarsi dal nulla assoluto). Il «nulla» di Schopenhauer, invece, è relativo perché è relativo innanzitutto il concetto di essere al quale esso si oppone (se pure assolutamente); è cioè la *negazione totale o assoluta dell'essere non assoluto*. In Platone, la relatività del nulla (relativo) concerne la natura della sua opposizione all'essere assoluto; in Schopenhauer, la relatività del concetto di nulla è invece una conseguenza della relatività del concetto di essere, del quale il primo concetto è negazione (assoluta). Queste considerazioni andranno ribadite e approfondite in rapporto all'ultimo paragrafo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (cfr. *infra*, XII, 10).

Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva distinto quattro significati del termine «nulla», e precisamente: *ens rationis*, se inteso come un oggetto che, «al pari dei *noumena*», non può essere dato in nessuna intuizione possibile, sebbene esso stesso non sia impossibile (cioè contraddittorio); *nihil privativum*, se inteso come l'oggetto o il contenuto del «concetto della mancanza [o privazione] di un oggetto»; *ens immaginarium*, come «condizione semplicemente formale» di ogni oggetto dell'intuizione empirica (che non è essa stessa oggetto dell'intuizione empirica), come spazio e tempo; *nihil negativum*, come contenuto o estensione di un concetto autocontraddittorio.[15]

Nel momento in cui scriveva il frammento citato sopra, Schopenhauer conosceva certamente la quadruplice distinzione kantiana: essa è riportata nelle lezioni di metafisica di Schulze.[16] Si può quindi immaginare che, affermando la relatività di *ogni* concetto di nulla, egli credesse di poter ricondurre al significato del *nihil privativum* gli altri tre significati enumerati da Kant – e precisamente nel modo che segue: l'*ens rationis* può essere definito come il nulla (o la negazione) di ogni possibile oggetto di intuizione; l'*ens immaginarium* come il nulla di ogni elemento materiale all'interno dell'intuizione empirica; il *nihil negativum* come il nulla di ogni contenuto

15 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 347-348, p. 521 e sgg.

16 M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 60.

(o significato) non contraddittorio. Quest'ultimo punto è esplicitato ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[17]

Ora, il nulla di cui parla Schopenhauer corrisponde, più che al nulla relativo di Platone, al *nihil privativum* di Kant: si tratta infatti di un nulla determinato – precisamente, della *negazione determinata* di ciò che, costituendo il generale contenuto (possibile) del conoscere, assume secondo Schopenhauer il significato di «essere». È per questo motivo che la determinazione dei concetti di essere e nulla dipende dal punto di vista (*Standpunkt*) che si assume: se l'uomo considera (o conosce) se stesso come una natura temporale, quest'ultima costituisce per lui l'«essere», sì che l'ambito sovratemporale (o non temporale) è per lui non-essere, «nulla»; ma se diviene consapevole di sé come di una natura sovratemporale, è piuttosto quest'ultima a costituire l'«essere», sì che l'ambito temporale è per lui «nulla». Nel frammento, questa dipendenza del concetto di essere dal punto di vista del soggetto è espressa inequivocabilmente dall'uso ripetuto del verbo *nennen* (a seconda della nostra prospettiva, «chiamiamo… nulla […]» ciò che è nel tempo o ciò che è eterno).

Una timida anticipazione di questo punto è rinvenibile forse nel frammento n. 46, in cui Schopenhauer scrive che durante l'esperienza estetica, nella quale si rivela il sovrasensibile, «da quel che sembrava nulla sgorga un mondo e lo smisurato scompare nel nulla»[18] (cfr. *supra*, VII, 8).

Nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, Schelling aveva affermato che «il più alto momento dell'essere [*Der höchste Moment des Seyns*]» – ossia l'unione con l'Assoluto – «è per noi», in quanto apparteniamo al «nulla» del «mondo apparente», «passaggio al non-essere [*Uebergang zum Nicht-Seyn*], il momento dell'*annientamento* [Vernichtung]».[19] La dimensione suprema dell'«essere» è cioè identificata implicitamente con il nulla del «nulla». Inoltre, riallacciandosi a un passo dello scritto di Kant su *La fine di tutte le cose*, in cui era menzionato espressamente Lao-tzu,[20] Schelling si richiamava ad alcuni «sapienti cinesi» che fanno consistere «il bene più alto, l'assoluta beatitudine [*Seligkeit*], nel Nulla».[21]

17 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 484, § 71, p. 791.

18 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 46, p. 35.

19 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, p. 61 (Lettera ottava).

20 Cfr. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 241-254: 250.

21 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., p. 63 (Lettera ottava).

> Infatti, se Nulla si chiama [*heißt*] ciò che non è assolutamente alcun oggetto, il Nulla deve certamente entrare là dove un non-oggetto deve tuttavia essere ancora oggettivamente contemplato, cioè dove ogni pensare e ogni intelletto finiscono.[22]

Pur parlando di un non-essere che è tale solo «per noi», Schelling non arrivava a formulare esplicitamente la relatività dei concetti di essere e nulla.

Ora, se svolgesse le sue considerazioni su un piano strettamente ontologico (o "platonico"), Schopenhauer non potrebbe affermare la relatività dei due concetti. In senso propriamente ontologico, infatti, l'essere è sempre e soltanto «essere», non può non essere o essere nulla; e parimenti il nulla (come contrario dell'essere) è sempre e soltanto «nulla», non può in alcun modo essere. Schopenhauer può sostenere la dipendenza dei suddetti concetti dal punto di vista del soggetto, solo nella misura in cui si pone su un piano essenzialmente gnoseologico. In questo senso, egli realizza qui una "rivoluzione copernicana" nella definizione dei concetti di essere e nulla.

3. *La libertà dell'io come capacità di autoposizione.* Esse sequitur operari

Tuttavia questa "rivoluzione copernicana" presuppone evidentemente – contro Kant – la possibilità, da parte dell'uomo, di sollevarsi ad un «punto di vista» *ulteriore* rispetto a quello confinato nel mondo sensibile. Il seguito del frammento n. 66 recita:

> Ma la capacità [*Vermögen*] dell'unico e medesimo io di diventare consapevole di sé [*sich seiner bewußt zu werden*] (di porsi [*sich zu sezzen*]) come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale è *la libertà* […].[23]

Il medesimo io, secondo Schopenhauer, può «diventare consapevole di sé», ovvero «porsi», come temporale e spaziale o come non-temporale e non-spaziale. Questa possibilità o capacità costituisce la libertà dell'io.

In diversi passaggi del corso di Fichte «Sui fatti della coscienza», la libertà dell'io veniva determinata come la possibilità del «passaggio [*Uebergang*]»

22 *Ibid*. Cfr. M. Gerhard, *Im Spiegelkabinett des Nichts. Wille, Ungrund, fanā', brahman und nirvāṇa*, in G. Bonheim, T. Regehly (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, cit., pp. 105-140: 110-111.

23 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66, p. 46.

da una determinazione a quella contrapposta.[24] Ma anche e soprattutto l'espressione «porre se stesso» (*sich setzen*), riferita all'io, è di origine fichtiana. All'inizio del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (che Schopenhauer lesse nel 1812), Fichte scrive: «L'io *pone se stesso* [*Das Ich* setzt sich selbst], ed è in forza di questo puro e semplice porsi da se stesso, e viceversa: l'io *è* e *pone* il suo essere in forza del suo puro e semplice essere».[25]

È sorprendente che Schopenhauer, nel frammento sopra citato, sembri considerare equivalenti le espressioni «diventare consapevole di sé» e «porsi». Ma, se si tiene fermo il contenuto del principio fichtiano appena esposto, esse non sono affatto equivalenti. «Porsi» significa «porre il proprio essere», il quale dunque non preesiste, bensì consegue all'atto di "posizione". Il «diventare consapevoli di sé», invece, non pone l'essere di questo stesso «sé», ma lo riconosce soltanto, sì che esso preesiste ed è indipendente rispetto all'acquisizione di tale consapevolezza.

Ora, nelle righe precedenti dello stesso frammento n. 66, è presente soltanto l'espressione «diventare consapevole di sé» («quando diventiamo consapevoli di noi non nello spazio e nel tempo, allora chiamiamo a ragione *nulla* […]»); il «porsi» dell'io, invece, compare solo una volta, sì che il senso principale del testo sembrerebbe legarsi al significato della prima espressione. In effetti, se il «porsi» avesse un significato ontotetico (come in Fichte), allora soltanto chi si ponesse come un «essere sovratemporale e sovraspaziale» *sarebbe* tale. Ma per Schopenhauer, al contrario, ogni uomo è costituito sia da una natura sensibile (o temporale) che da una natura sovrasensibile (o sovratemporale) – sebbene non ogni uomo sia consapevole di questa propria ulteriore natura (come si evince dai già citati frammenti nn. 6, 12, 22, 26, 58). La meraviglia peculiarmente filosofica si genera, secondo Schopenhauer, proprio da tale consapevolezza (cfr. *supra*, VII, 10). Tutto questo significa che la natura temporale e quella sovratemporale del soggetto sono "realisticamente" indipendenti dall'atto di autoposizione menzionato da Schopenhauer. Ma allora che significato ha nel testo il «porsi» dell'io?

Schopenhauer scrive che la libertà è la capacità dell'io di porsi «come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale». Da alcuni frammenti successivi risulta chiaro che la natura temporale dell'in-

24 Cfr. HN II, p. 45, in cui l'«io» è libero di passare dalla percezione (dall'essere percipiente) alla riproduzione (all'essere riproducente) e viceversa; *ivi*, p. 53, in cui l'io passa dalla riproduzione (dall'essere riproducente) all'agire (all'essere agente); *ivi*, p. 74, in cui l'io passa dall'«intuizione fattuale» all'«intuizione superiore».

25 J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 148.

dividuo è la coscienza empirica, mentre la sua natura sovratemporale è la coscienza migliore.[26] Nel frammento n. 35 Schopenhauer afferma che, in virtù del «misterioso collegamento» che la coscienza migliore ha con la ragione, «sorge per l'individuo la scelta se vuol *essere* [corsivo mio] *ragione* o *coscienza migliore*. Se [egli] *vuole* [corsivo mio] essere ragione», sarà effettivamente ragione; se invece «*vuole* [corsivo mio] essere coscienza migliore», sarà effettivamente coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11). Alla luce di questo testo, è verosimile che la libertà menzionata nel frammento n. 66 consista nella possibilità di scegliere se essere una natura temporale oppure una natura sovratemporale.[27] Ma allora la libertà dell'io è, propriamente, la sua capacità di determinare il proprio essere, sì che l'atto di "posizione", in cui essa consiste, ha inevitabilmente un carattere ontotetico.

Si pone dunque il problema di conciliare la non ontoteticità del «porsi» (che, in base alle ragioni addotte sopra, deve essere necessariamente affermata) con l'identità – anch'essa da affermare necessariamente – tra il «porsi» stesso e qualcosa di ontotetico come, appunto, la facoltà di determinare il proprio essere. Il frammento n. 72, sviluppando il tema della «libertà», aiuta a dirimere la questione.

---

26 Nel frammento n. 88 il «vizio» (che, secondo il frammento n. 72, è la negazione della natura extratemporale dell'individuo) è determinato come la «negazione della coscienza extratemporale» (cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 69). Nel frammento n. 99 l'ascesi (che, secondo il frammento n. 72, è negazione della temporalità) è definita come «negazione della coscienza temporale» (cfr. *ivi*, p. 91).

27 Relativamente alla «scelta» (menzionata nel frammento n. 66) che ogni uomo deve compiere tra la propria natura temporale e la propria natura eterna, R. Heimann riscontra una prima, implicita ricezione degli scritti dello Pseudo-Taulero, in particolare della *Nachfolgung des Armen Lebens Christi* (cfr. R. Heimann, *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, p. 163 e sgg.), anche se il primo riferimento esplicito a questo scritto compare molto più tardi, in nota a un frammento del 1817 (cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 627). Un simile condizionamento è certamente possibile, sebbene questo tratto del discorso sia presente già nei manoscritti del 1812, nella forma della scelta tra coscienza empirica e coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 10-11), e sia implicito nel frammento n. 12 [1] del 1808, in cui Schopenhauer parla della possibilità dell'uomo di partecipare al mondo corporeo e al mondo spirituale (cfr. *supra*, I, 5). L'eventuale ricezione dello Pseudo-Taulero non sembra dunque costituire qui l'elemento determinante. La mancata contestualizzazione di questi (e altri) frammenti dei manoscritti porta Heimann a sopravvalutare il ruolo di tale ricezione nella genesi della filosofia schopenhaueriana (cfr. *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, cit., p. 217 e sgg.).

> Quando un anacoreta rinuncia liberamente a tutte le gioie della vita e con temerarietà, per così dire, si priva di ogni piacere – perché in lui si è destata la coscienza di essere una natura extratemporale, sovrasensibile, incondizionatamente beata, ed egli vuole agire [*handeln will*] in conformità a questa conoscenza [*Erkenntniß*], per poterla proprio in questo modo mantenere sempre viva – egli è nel giusto.[28]

La «coscienza [*Bewußtseyn*] di essere una natura extratemporale» è una «conoscenza [*Erkenntniß*]» che non pone né produce il proprio oggetto (l'«essere una natura extratemporale»), ma si limita semplicemente a riconoscerlo o constatarlo. La natura extratemporale del soggetto non sorge da tale conoscenza, ma esiste già, e diviene soltanto, da non saputa, saputa. La conseguenza di questa conoscenza è però il *voler* agire conformemente alla «natura extratemporale»: a questo volere segue dunque l'«agire» *effettivo* dell'individuo – ossia il suo *operari*, che è l'*essere agente* in un certo modo (appunto, da anacoreta). L'individuo non *sarebbe* più anacoreta se smettesse di «*volere* [corsivo mio] agire» da anacoreta; l'anacoreta *è* cioè tale nella misura in cui *vuole* essere tale (proprio come l'«individuo» del frammento n. 35 è ragione «se *vuole* [corsivo mio] essere ragione», ed è coscienza migliore «se *vuole* [corsivo mio] essere *coscienza migliore*»).

Ora, se un uomo vuole agire da anacoreta, e cioè in conformità alla propria natura sovratemporale, «è nel giusto». D'altra parte, anche Anacreonte e Orazio, quando esortano l'uomo ad un comportamento opposto, e cioè a godere delle gioie della vita, «hanno ragione».[29] Ma allora ad un medesimo ente (l'uomo) convengono due predicati tra loro contraddittori: l'ascesi e il godimento, ovvero l'essere asceta e l'essere gaudente. Come si spiega questa antinomia?

> La verità (e al tempo stesso la libertà) è *che l'uomo può considerarsi* [sich… betrachten] *in ogni istante come una natura* [Wesen] *sensibile, temporale, o anche eterna*: non appena ha optato totalmente per le due, i due modi di pensare descritti seguono da sé e ognuno ha perfettamente ragione ed è perfettamente vero. Se mi considero come un che di extratemporale, tutto quel che appartiene a un altro ambito e mi risospinge in esso, fosse anche piacere – per me è disturbo e inferno. Se mi considero come temporale, solo l'istante, il presente è mio (esso solo infatti è reale nel tempo, passato e futuro non sono assolutamente nulla), devo approfittarne perché solo in esso sono reale ed esistente.[30]

28 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 72, p. 50.
29 *Ibid*.
30 *Ibid*.

La suddetta antinomia dipende dalla duplicità dell'essere umano. Il godimento e l'ascesi, pur essendo entrambi adeguati o convenienti all'uomo, non lo sono tuttavia sotto il medesimo rispetto (*sub eodem*): il primo conviene all'uomo in quanto natura temporale, la seconda, invece, all'uomo in quanto natura eterna (si tratta di un modo perfettamente "kantiano" di risolvere l'antinomia, riferendo una tesi all'ambito fenomenico e l'altra tesi, o rispettiva antitesi, all'ambito non-fenomenico). Ma questo significa anche, reciprocamente, che il godimento non conviene all'uomo in quanto natura eterna, e che l'ascesi non conviene all'uomo in quanto natura temporale. Le transeunti gioie della terra (dei sensi) sono gradite all'uomo solo nella misura in cui egli è un essere temporale; ma, nella misura in cui egli è (anche) un essere sovratemporale, le stesse rappresentano per lui «disturbo e inferno» – sì che il giovane Schopenhauer può ripetere con Faust: «Da questa terra sgorgano le mie gioie / questo sole rischiara le mie pene».[31]

La libertà dell'uomo consiste appunto nella possibilità di «considerare [*betrachten*]» se stesso come l'una oppure come l'altra natura – nell'identificarsi, cioè, con una sola delle due – e nell'agire «in conformità» a quella che ha scelto. È evidente che ognuna di queste due nature, in quanto appartenente alla duplicità originaria, preesiste all'atto di scelta (di identificazione) dell'individuo, perché lo rende possibile; e tuttavia, in quanto investita da tale atto, ossia in quanto posta in sintesi con il «sé» dell'individuo, *non* preesiste, bensì *consegue* a tale atto.

Il senso complessivo del testo è quindi il seguente: l'uomo *è* originariamente (cioè per come esiste "di fatto", prima di qualsiasi scelta) tanto una natura temporale, quanto una natura eterna; tuttavia, una volta che abbia preso coscienza di questa sua originaria duplicità, è *libero* di scegliere con quale delle due nature identificarsi «totalmente» – quale delle due *essere*. Ma questo essere, posto dalla sua libertà, non è il suo essere entrambi i termini della duplicità originaria: quest'ultimo (l'essere duplice), al contrario del primo, preesiste alla scelta, rappresentando ciò su cui la scelta stessa verte. Si può quindi determinare il significato del «porsi» dell'io, menzionato nel frammento n. 66: esso *non è* ontotetico, in relazione all'essere originario (duplice) dell'individuo; ma *è* ontotetico, in relazione all'essere dell'individuo inteso come "risultato" dell'atto di scelta, ovvero di identificazione con una sola delle due nature.

Intendendo con *esse* l'essere che è "risultato" della libertà, se per *operari* si intende l'agire in conformità ad esso, allora, in base a quello che si è detto, vale il principio: *operari sequitur esse*. Ma se per *operari* si intende

31 *Ibid*. Cfr. J. W. Goethe, *Faust* I, 1663-1664, trad. it. in Id., *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 120.

invece l'atto stesso della libertà, attraverso il quale l'individuo pone o determina il proprio essere (nel senso sopra specificato), allora vale piuttosto il principio opposto: *esse sequitur operari*. *In summa*: ad un *operari* (il libero atto di scelta o di identificazione) segue un *esse*, e a questo segue, a sua volta, un *operari* (l'agire in conformità all'*esse* posto).

Tutto questo non riguarda però l'*esse* originario (duplice), perché anzi lo presuppone. In queste riflessioni, Schopenhauer non si chiede ancora come sia sorta la duplicità dell'essere umano – ossia, come sia sorto lo stesso essere umano come tale; questa domanda decisiva sarà all'origine della sua metafisica della volontà (cfr. *infra*, X, 7). Qui Schopenhauer intende solo chiedersi come possa e debba agire l'uomo, posto il fatto della sua duplicità. Il ruolo centrale del «volere» in rapporto alla «libertà» umana – che consiste nella doppia possibilità di autodeterminazione dell'uomo – sarà esplicitato nel frammento n. 91 (cfr. *infra*, 18-19).

4. *Duplicità ed esperienza della contraddizione. Il "residuo" dell'individualità e l'impossibilità di sopprimere la duplicità originaria*

Si è visto che, secondo Schopenhauer, due termini del tutto opposti (rinuncia ascetica e godimento) possono convenire ad un medesimo ente, e cioè all'uomo, solo in quanto quest'ultimo è, nella sua essenza, duplice. Tale spiegazione, tuttavia, non risolve affatto la contraddizione in questione, ma la riconduce soltanto ad una contraddizione superiore e più originaria: la duplicità dell'essere umano. Quest'ultima consiste nel possesso, da parte dell'uomo, di due predicati manifestamente contraddittori: *temporalità* ed *eternità*. Il fatto che Schopenhauer sostenga apertamente questa contraddizione non deve stupire, perché egli non la deduce da un qualche principio, ma piuttosto la *esperisce* (crede di esperirla) direttamente (cfr. il «misterioso collegamento» tra ragione e coscienza migliore menzionato nel frammento n. 35; la possibilità, da parte dell'uomo, di considerarsi temporale o eterno). L'esperienza intima è per Schopenhauer originariamente e dolorosamente contraddittoria; è proprio essa a generare in lui quella meraviglia peculiarmente filosofica, che lo induce a filosofare (cfr. *supra*, VII, 10). Non si tratta di un'originarietà che trascende o precede l'esperienza, ma di ciò che per il giovane Schopenhauer costituisce la stessa esperienza originaria.

Nel frammento n. 66 l'opposizione tra i termini (contraddittori) di questa duplicità assume la forma estrema e radicale dell'opposizione tra «essere» e «nulla». Le due nature di cui l'uomo è costituito sono l'una il nulla dell'altra, sì che egli, essendo l'una, è necessariamente – e tragicamente – il

nulla di se stesso, in quanto egli è (anche) l'altra. La filosofia giovanile di Schopenhauer rappresenta l'esposizione di questa dolorosa contraddizione e, al tempo stesso, il tentativo di toglierla o annullarla *praticamente*: «La mia speranza è che questa coscienza migliore (sovrasensibile, extratemporale) diventi l'unica mia coscienza».[32]

In base all'analisi condotta nel paragrafo precedente, l'«optare totalmente per una delle due nature» è da intendere nel senso della scelta, da parte dell'individuo, di identificarsi con una sola delle due. Ma questo presuppone evidentemente che il «sé» dell'individuo, prima e indipendentemente da tale scelta, sia *indeterminato*: proprio perché può essere determinato sia come l'una che come l'altra, esso costituisce un "residuo" che, di per sé, non è né l'una né l'altra. Anche nel frammento 35 è presupposto che, prima della «scelta se vuol essere *ragione* o *coscienza migliore*», l'individuo non sia né l'una né l'altra; solo successivamente alla scelta (in base, cioè, alla sua *volontà* di essere l'una o all'altra), egli è determinato come l'una o come l'altra (cfr. *supra*, VII, 11).

È chiaro, tuttavia, che l'atto di identificazione con una delle due nature non rimuove l'altro termine, ossia non rimuove affatto la duplicità, perché essa preesiste alla scelta ed è indipendente da quest'ultima. Ciò significa che l'«optare totalmente» per una delle due nature è, propriamente, impossibile, sì che *la duplicità non può essere tolta* – e anzi, il tentativo di toglimento della contraddizione, in cui essa consiste, produce un'ulteriore contraddizione. In effetti, nel 1814 Schopenhauer considererà impossibile «che uno sia santo del tutto o ribaldo del tutto», arrivando a ipotizzare (come nella glossa all'*Introduzione alla vita beata* di Fichte: cfr. *supra*, VII, 10) che la duplicità dell'uomo possa essere soppressa solo con la morte fisica.[33] Su questo punto si dovrà ritornare (cfr. *infra*, 11).

Nel frammento n. 72, invece, la presupposizione della duplicità come indipendente dalla scelta dell'individuo convive con l'affermazione della possibilità, da parte dello stesso individuo umano, di annullarla. La contraddizione (rilevata da Schopenhauer solo nel 1814) costituita da quell'«optare totalmente» consiste nel tentativo di porre ciò che è solo una

32 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 81, p. 55.

33 Cfr. *ivi*, n. 209, pp. 150-151. Secondo Schopenhauer non è possibile che l'uomo possa decidersi definitivamente per la santità o per il piacere: «Anche se l'una cosa vince in continuazione, l'altra lotta in continuazione: vive infatti *per tutto il tempo che vive lui* [corsivo mio]». Cfr. anche *ivi*, n. 165, p. 122.

parte dell'individuo – uno dei due termini della duplicità – come il *tutto* dell'individuo.

5. *L'impossibilità di esprimere positivamente la conoscenza del sovrasensibile. Il ruolo del concetto di «nulla» all'interno del «vero criticismo»*

Nel 1812 Schopenhauer sostiene che la conoscenza del sovrasensibile può essere espressa solo in forma negativa;[34] per questo, della coscienza migliore «parliamo […] solo negativamente [*negativ*]».[35] Nel frammento n. 66 del 1813 è formulato il fondamento di queste affermazioni: ciò che è nello spazio e nel tempo è il «nulla» di ciò che è al di fuori dello spazio e del tempo, e – per la relatività del concetto di nulla – viceversa. Il discorso sul sovrasensibile deve necessariamente utilizzare la negazione dei termini appartenenti al discorso sul mondo sensibile, perché il contenuto del primo (il mondo sovrasensibile) è il nulla del contenuto del secondo (il mondo sensibile); e viceversa.

> […] la capacità dell'unico e medesimo io di diventare consapevole di sé (di porsi) come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale è *la libertà.* Va qui notato che l'io nella relazione menzionata per ultima può essere designato solo *in modo negativo* – non-temporale, non-spaziale; questo deriva dal fatto che il *linguaggio* stesso appartiene al temporale e allo spaziale (come pure *l'intelletto,* i cui concetti hanno significato solo nel temporale e nello spaziale); per questo, in origine, «nulla» designa solo ciò che non è nello spazio e nel tempo; e se noi, considerandoci come non- temporali, chiamiamo *nulla* il temporale, è solo un tropo e un significato improprio, e indica solo per l'intelletto che vi è anche un rapporto inverso, la cui grandezza positiva contrapposta non può essere mai data *a lui*, ma può essere designata solo con una *x*: a lui, in quanto intelletto, è concesso chiamare *nulla* questa *x*.[36]

Anche Fichte, nel corso «Sui fatti della coscienza», determinava in modo puramente negativo il contenuto dell'«intuizione superiore»: il vedere in cui essa consiste è un «vedere nulla» (cfr. *supra*, VII, 7).

L'ambito temporale e spaziale è il nulla dell'ambito non-temporale e non-spaziale, e viceversa. Questo rapporto reciproco, di simmetria, non vige però anche tra i discorsi che li riguardano. Il discorso su ciò che è al di là di tempo e spazio è costituito da termini che sono la negazione (il nulla)

34 *Ivi*, n. 32, p. 27.
35 *Ivi*, n. 35 p. 30.
36 *Ivi*, n. 66, p. 46.

dei termini costituenti il discorso su ciò che è nel tempo e nello spazio; ma non viceversa. Non è possibile parlare di ciò che è nel tempo e nello spazio attraverso la negazione dei termini appartenenti al discorso su ciò che è al di là di tempo spazio. Questi ultimi, a differenza dei primi, *non esistono positivamente*, ma solo in forma negativa, cioè appunto come negazione dei primi. Il «*linguaggio* stesso», come mezzo di qualsiasi discorso, «appartiene al temporale e allo spaziale»; «per questo, in origine [*ursprünglich*], "nulla" designa solo ciò che non è nello spazio e nel tempo», sì che l'io (e qualunque altro ente), in quanto non temporale e non spaziale, «può essere designato solo *in modo negativo* [negativ]». Dunque, rispetto ai discorsi che li esprimono, i due termini, che sono simmetricamente l'uno il «nulla» dell'altro, soffrono piuttosto di un'asimmetria: la "positività" di ciò che è nel tempo e nello spazio può essere tradotta in un discorso di forma logica positiva, quindi in modo adeguato, mentre la "positività" («la grandezza positiva [*positive Größe*]») di ciò che non è nel tempo e nello spazio, e che il giovane Schopenhauer ammette, può essere espressa solo in forma negativa, e, pertanto, in modo inadeguato.

Si è visto che Kant, nella *Critica della ragion pura*, determina i *noumena* negativamente, come *ens rationis* (cfr. *supra*, 2). Il noumeno è «l'oggetto di un concetto, cui non si può assolutamente fornire un'intuizione [empirica o pura] corrispondente»; il concetto di noumeno è pertanto un «concetto che annulla ogni cosa, cioè *nessuna cosa*» («cosa» sta a significare qui una qualsiasi realtà fenomenica).[37] Già Kant, dunque, aveva pensato il concetto di noumeno come un concetto negativo (negativo del fenomeno), in quanto il suo oggetto era definito come privo di una conoscenza (intuizione) positiva corrispondente. La cosa in sé, per la ragione umana, è e rimarrà sempre una *x* sconosciuta.[38]

Ma il giovane Schopenhauer, al contrario di Kant, ritiene che il sovrasensibile possa essere conosciuto positivamente, attraverso l'uso di «forze» altre dall'intelletto (cfr. *supra*, VII, 2-3). Ancora nel 1813 egli scrive che «l'intelletto è la modalità condizionata di conoscenza, la coscienza migliore invece (e non quello [l'intelletto]) la modalità assoluta di conoscenza [*der Verstand die bedingte, das beßre Bewußtsein aber (und nicht jener) die absolute Erkenntnißweise ist*]».[39] La coscienza migliore è proprio ciò che consente all'uomo di oltrepassare l'ambito della natura e appagare così

37 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 347, pp. 521, 523.
38 Cfr. *ivi*, A 109, p. 1219.
39 HN II, p. 268.

ciò che Kant chiama «il bisogno metafisico dell'uomo».[40] La forma negativa, dunque, riguarda per Schopenhauer soltanto la «comunicazione»[41] del sovrasensibile (dal momento che «ogni parola deve contrassegnare un concetto dell'intelletto»[42]), e non anche la sua conoscenza o conoscibilità.

> Si possono suddividere tutti i filosofi tra 1) coloro che dalle parti costitutive estremamente diverse e opposte della vita formano sincretisticamente, mettendole insieme, un tutto compiuto, dove per es. l'elemento bestiale si conforma a quello divino ma anche il divino, com'è giusto, al bestiale, e alla fine ne esce una cosa che ci si chiede cosa sia, e la cui nullità salta agli occhi […]. In testa a costoro vi è Aristotele; 2) e coloro che attribuiscono realtà e vittoria solo al divino. Qui c'è in testa Platone. I1 compimento sarà il vero criticismo.[43]

Affermando la necessità di una tale comunicazione negativa, Schopenhauer ritiene di mantenersi fedele al criticismo di Kant. La «vera filosofia», attraverso la definizione del sovrasensibile come nulla dell'ambito dell'intelletto, deve interdire l'uso trascendente dell'intelletto, ovvero qualsiasi tentativo (contraddittorio) di unificazione dei due mondi:

> La filosofia della natura, in quanto sistema dell'identità, cerca di trovare per questi due mondi, qui designati come mondi che parlano un linguaggio opposto, il punto di unificazione, nel quale sono solo uno (identità dell'ideale e del reale). Questo dà appunto una confusione babelica delle lingue, ed è sincretismo la cui antitesi sono il criticismo e la vera filosofia. Già *unificazione* [*Vereinigung*] è infatti un concetto [*Begriff*] del mondo temporale e spaziale, di cui bisogna seguire le leggi per mettere in atto l'unificazione, quindi è un'impresa contraddittoria.[44]

Tuttavia Schelling, proprio attraverso la sua «filosofia della natura», intendeva realizzare «l'assoluta separazione (la perfetta divisione) del mondo apparente da quello assolutamente reale»: il primo, rispetto al secondo, è «nulla».[45] Inoltre, menzionando quei sapienti cinesi che ripongono la suprema beatitudine nel nulla (cfr. *supra*, 2), egli intendeva presentare appun-

40 Cfr. *ivi*, p. 370.
41 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, p. 27.
42 HN II, p. 325.
43 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 71, p. 49.
44 *Ivi*, n. 66, pp. 46-47.
45 Cfr. L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling*. Introduzione, bibliografia e testi, cit., p. 228.

to una valida quanto rara alternativa al dogmatismo, altrimenti imperante in tutte le tradizioni.[46]

Per Schopenhauer, comunque, il compito essenziale dell'autentico criticismo è di evitare che i termini appartenenti all'ambito dell'intelletto vengano riferiti in modo trascendente, e quindi illegittimo, a ciò che per l'intelletto stesso è necessariamente «nulla».

6. *Affermazione e negazione della temporalità: vizio e virtù. Il potere salvifico del dolore*

Nel frammento n. 60 Schopenhauer scrive che «il motivo di una decisione puramente morale è un sovrasensibile».[47] Ma l'ambito del sovrasensibile è (secondo il frammento n. 66) il nulla dell'ambito dell'intelletto. Quando dunque, nel frammento n. 67, egli definisce ciò che determina la volontà «nelle sue espressioni morali» come il nulla dell'intelletto, non fa altro che trarre la conseguenza necessaria da queste premesse.[48]

Nel seguito del frammento n. 72, Schopenhauer passa a definire i termini di «vizio» e «virtù». Il primo è l'«affermazione [*Affirmation*] dell'esistenza temporale» *unita* alla «negazione [*Negation*] dell'eterno» – un rinnegamento (*Verleugnung*) e annientamento (*Vernichtung*) di esso in noi.[49] La virtù, invece, è pura «affermazione dell'essere sovratemporale; è anzi l'espressione della coscienza immediata di quest'essere».[50] Nell'«ascesi [*Asketik*]», a questa pura affermazione del sovratemporale si aggiunge «una negazione intenzionale» di ciò che è nel tempo – un vero e proprio rinnegamento e rifiuto (*Zurückweisung*) di «ogni temporalità in quanto tale».[51]

In un passo del Vangelo secondo Matteo, Gesù dice: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso [ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν], prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16:24).[52] Il verbo greco ἀπαρνέομαι (che nella traduzione italiana è reso con «rinnegare») è restituito da Lutero attraverso il verbo tedesco *verleugnen* (*Wil mir jemand nachfolgen, der verleugne*

46 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., p. 63 (Lettera ottava).
47 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 60, p. 43.
48 *Ivi*, n. 67, p. 48.
49 *Ivi*, n. 72, p. 51.
50 *Ibid*.
51 *Ibid*.
52 Trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, pp. 2356-2357.

sich selbs[53]). In riferimento a questo passo del Nuovo Testamento, Jakob Spener (seguito poi da tutta la tradizione pietista) aveva utilizzato il termine *Verleugnung* (*Verläugnung*) per indicare la rinuncia mistica a se stessi, ovvero alla propria natura terrena, in vista della patria celeste.[54] Non può essere un caso che Schopenhauer riferisca il medesimo termine, carico di tutte queste risonanze, all'asceta, il quale "rinnega se stesso" come essere temporale e si identifica totalmente con la propria natura eterna.[55]

Ora, poiché l'essere extratemporale e quello temporale sono l'uno il nulla dell'altro (e viceversa), l'affermazione dell'uno dovrebbe equivalere *eo ipso* alla negazione dell'altro (e viceversa). Per Schopenhauer, invece, è possibile affermare l'uno *senza* negare l'altro, sì che la negazione dell'altro sembra aggiungersi "dal di fuori" all'affermazione dell'uno, come un che di distinto e indipendente. Probabilmente, il rigore logico lascia qui spazio, da un lato, all'influenza della casistica cristiana, secondo la quale esiste la possibilità di un vivere sensibile che non sia peccato (il che in Schopenhauer diventa la possibilità di un'affermazione dell'esistenza temporale che non sia, al tempo stesso, vizio, ossia negazione dell'essere sovratemporale); dall'altro lato, all'influenza di Goethe, il quale, descrivendo la figura dell'«anima bella», aveva auspicato la possibilità di un agire morale che non mortifichi, ma esprima le inclinazioni sensibili (il che in Schopenhauer diventa la possibilità di un'affermazione dell'essere sovratemporale, o virtù, che non implica al tempo stesso la negazione della natura temporale dell'individuo).[56] L'«anima bella di Goethe» viene espressamente menzionata più avanti nel frammento.[57]

---

53 Cfr. J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 6, cit., p. 77.

54 Cfr. p.e. Ph. J. Spener, *Natur und Gnade,* Zunner, Frankfurt a. M. 1708, pp. 228, 247, 255.

55 R. Heimann riscontra qui il condizionamento dello Pseudo-Taulero (cfr. R. Heimann, *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, cit., p. 166 e sgg.). Ma tale condizionamento non è l'unico possibile, né quello necessariamente decisivo, visto che il tema dell'annullamento del sé è presente non solo nella tradizione pietista, come si è appena visto, ma anche in autori come Böhme ed Eckhart, certamente letti e conosciuti da Schopenhauer. Si tratta di un tema affrontato da Schopenhauer già nel 1812, in commento al *System der Sittenlehre* di Fichte (cfr. *supra*, VII, 5).

56 Cfr. J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, trad. it. di I. Bellingacci, con un saggio di G. Baioni e uno scritto di M. Walser, Mondadori, Milano 2013, libro VI, p. 400 («Confessioni di un'anima bella»). Cfr. anche F. Schiller, *Grazia e Dignità,* in Id., *Saggi estetici*, a cura di C. Baseggio, Utet, Torino 1959, pp 137-202: 141 e sgg.

57 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 72, p. 52.

Secondo Schopenhauer, «certi dispositivi della natura», soprattutto le conseguenze naturali e funeste del vizio, «sembrano avere per scopo la promozione della sua [dell'uomo] moralità».[58] Il dolore, infatti, annientando il benessere sensibile dell'uomo, può scoraggiare il vizio, che è «negazione della coscienza extratemporale», e quindi sollecitare in modo indiretto quest'ultima, ossia la «coscienza migliore».[59] In questo senso, Schopenhauer ammette, accanto alla «teleologia della natura», una «molto più misteriosa» teleologia della morale – nel senso che, in alcuni casi, le vicende della vita sembrano cospirare segretamente alla moralità dell'uomo.[60]

> Come un uomo caduto in mare ritorna alla superficie proprio perché urta sul fondo: così accade che spesso il peccato induca uomini della miglior specie alla conversione: così Margherita nel *Faust*. Qui il peccato ha l'effetto di un sogno spaventoso, il cui orrore ci scuote del tutto dal sonno.[61]

Al pari delle vicende rappresentate nella tragedia, così anche il dolore vissuto in prima persona aiuta l'uomo a comprendere che la sua destinazione ultima non è il «verdeggiare e fiorire come le piante della terra» (cfr. *supra* I, 6).[62]

7. *La libertà in senso negativo: lo «strapparsi» dal mondo, ovvero dalla coscienza empirica. Virtù e ascetismo come vie di "ritorno"*

Si è visto che la libertà "positiva" dell'uomo consiste nella sua capacità di porsi (*sich setzen*) come essere temporale o sovratemporale. Ma Schopenhauer definisce anche una libertà "negativa" dell'uomo, consistente nella capacità di negare la (propria) natura temporale, ossia di strapparsi (*sich losreißen*) da essa:

> Quando si paragona l'elemento morale, ascetico, che si distacca [*sich losreißende*] da ogni elemento terreno – in una parola *la libertà* propria dell'uomo – con l'essere vincolati [*Gebunden-seyn*] a leggi naturali [*Naturgesezze*] proprio degli animali, il paragone rende evidente che l'intera, lunga e graduata serie degli animali è simile ai frutti non maturi dell'albero, più o meno

58 *Ivi*, n. 88, p. 69.
59 *Ibid*.
60 *Ibid*.
61 *Ivi*, n. 63, p. 44.
62 *Ivi*, n. 12 [5], p. 12.

> saldamente attaccati […], l'uomo invece ai frutti maturi, che nel momento di perfetta maturazione si staccano da sé [*sich von selbst ablösen*].[63]

Questa forma di libertà concerne l'io in quanto *ha già determinato (o posto) se stesso come natura temporale*: lo "strapparsi" è appunto l'abbandono di tale determinazione già acquisita. Nella misura in cui è uno "strapparsi" e non un «porsi», questa libertà ha un senso innanzitutto negativo e non "positivo".

Nelle lezioni di Fichte «Sui fatti della coscienza», la libertà propria dell'io è definita più volte come la sua capacità di strapparsi (*sich losreißen*) da una legge (*Gesez*) del conoscere e dell'agire alla quale esso si trova vincolato (*gebunden*).[64] L'espressione *sich losreißen* (che stavolta il traduttore italiano, dovendo usare il termine «staccarsi» per rendere *Ablösung*, rende con «strapparsi») ritorna nel frammento n. 79:

> […] Questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere [*Entstehen*] solo a ciò che secondo la massima [*Ausspruch*] della nostra coscienza migliore non dovrebbe essere [*nicht seyn sollte*], ma è la direzione inversa, da cui virtù e ascetismo sono il ritorno [*Rückkehr*], e una morte – in conseguenza di essi – beata [*ein, in folge dieser, seeliger Tod*] è lo staccarsi [*Ablösung*] (come lo staccarsi del frutto maturo dall'albero), e perciò Platone (*Fedone*) chiama l'intera vita del saggio un lungo morire, ossia un lungo strapparsi [*Losreißen*] da tale mondo […].[65]

«Questo mondo» coincide con «la nostra coscienza empirica» nel senso che l'essere di questo mondo non è altro che essere conosciuto, e il soggetto di questo conoscere è, appunto, la coscienza empirica.[66] Ma allora lo strapparsi dal mondo è, in ultima analisi, lo strapparsi dalla coscienza empirica – il permanere, dunque, della sola coscienza migliore.[67]

Rispetto a ciò da cui si è originato questo mondo (e quindi anche l'uomo, in quanto natura temporale o coscienza empirica), virtù e ascetismo rappresentano la via di ritorno (*Rückkehr*); ma verso dove? Evidentemente verso lo stato o la condizione in cui «ciò che non dovrebbe essere», e cioè

---

63 *Ivi*, n. 74, p. 52.

64 Cfr. HN II, pp. 42, 48 e sgg., 72 e sgg.

65 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 79, p. 54. Traduzione modificata.

66 La medesima equivalenza tra mondo sensibile e coscienza del mondo sensibile è posta nella glossa alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza» (cfr. HN II, p. 31: lo «*stupore filosofico* sul mondo, *cioè* [corsivo mio] su quella seconda coscienza [data] nella percezione […]»).

67 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 99, p. 90.

la vita nel tempo, *non era*. L'uomo è l'unico frutto maturo dell'albero della vita nel senso che in lui, e soltanto in lui, la vita raggiunge un tale grado di sviluppo (consapevolezza) che egli può decidere di cadere spontaneamente dall'albero, ovvero di recidere il legame tra sé e la vita stessa. È chiaro che Schopenhauer non intende riferirsi al suicidio: l'atto con cui ci si strappa da questo mondo non è immediato o istantaneo, ma prolungato (la vita del saggio è un «lungo morire»).

Il testo esaminato non consente ulteriori delucidazioni. Dalla sua analisi – soprattutto dal termine «ritorno» – emerge però che, secondo Schopenhauer, l'uomo era originariamente soltanto coscienza migliore. Ciò è richiesto anche dalla coerenza interna dei testi, dal momento che solo la coscienza empirica, esistendo nel tempo, può – anzi deve necessariamente – sopraggiungere e dileguare, sorgere e perire; la coscienza migliore, essendo eterna, non può né iniziare a essere né cessare di essere. Nel frammento n. 85 la coscienza migliore è definita come «la vera redenzione del mondo» – ossia come ciò che riporta l'uomo e il Tutto al loro stato primigenio e incontaminato.[68]

Le considerazioni appena fatte potranno essere chiarite e approfondite solo attraverso l'analisi di testi ulteriori e più espliciti (cfr. *infra*, 10, 18 e 19; X, 5).

8. *L'impossibilità di un Dio personale. Il termine «Dio» come espressione simbolica della coscienza migliore*

Il giovane Schopenhauer considera il concetto di «Dio» un «prodotto dell'intelletto trascendente»[69] (cfr. *supra*, VI, 5 e 9; VII, 3). Ogni teologia, che presuppone tale concetto, si è originata in rifermento a quell'indicibile (*das Unnennbare*) che il vero criticismo dovrà presentare, per la prima volta, nella sua purezza – ossia nella sua distinzione da qualsiasi possibile determinazione dell'intelletto.[70] Ciò che la religione chiama «Dio» «è la stessa cosa che la filosofia conosce [*erkennt*] in modo più astratto, più purificato e (in quanto libero da ogni aggiunta) in modo immutabile».[71]

Nel 1813 Schopenhauer approfondisce queste riflessioni:

68 *Ivi*, n. 85, p. 59.
69 Cfr. HN II, p. 306. Cfr. anche *ivi*, p. 326.
70 *Ivi*, p. 303.
71 *Ivi*, p. 224.

> Si è via via, soprattutto nel periodo della Scolastica e in seguito, ammantato Dio di qualità di ogni tipo; l'illuminismo ha costretto però a svestirlo di nuovo […]. Due vesti che non si possono togliere, cioè due qualità inseparabili di Dio, sono la personalità e la causalità, che debbono sempre esserci nel concetto di Dio […]. Io dico però: in questo mondo temporale, sensibile, dell'intelletto, vi sono bensì personalità e causalità, anzi sono addirittura necessarie. – Ma la coscienza migliore in me mi solleva in un mondo dove non ci sono più né personalità e causalità né soggetto e oggetto. La mia speranza è che questa coscienza migliore (sovrasensibile, extratemporale) diventi l'unica mia coscienza: per questo spero che non vi sia alcun Dio.[72]

Essendo determinazioni appartenenti all'ambito dell'intelletto, personalità e causalità non possono essere attribuite a ciò che per l'intelletto è nulla (il sovrasensibile). Tale attribuzione realizza proprio quella connessione arbitraria e figurata tra il mondo della parvenza e il mondo vero che, secondo il frammento n. 32, rappresenta l'essenza della religione (cfr. *supra*, VII, 2-3).

L'estraneità della coscienza migliore a qualsiasi tipo di personalità è da mettere in relazione anche all'imperativo categorico kantiano, che per Schopenhauer è un modo di manifestazione della coscienza migliore.[73] L'imperativo categorico prescrive infatti un agire di principio universalizzabile, valido cioè a prescindere da qualsiasi interesse particolare o personale, ed esige quindi, secondo il giovane Schopenhauer, che l'individualità del soggetto agente (ossia la sua «volontà propria») venga annientata[74] (cfr. *supra*, VII, 9).

Ora, posto che personalità e causalità siano «due qualità inseparabili di Dio […], che devono sempre esserci nel concetto di Dio», negare che esse possano essere legittimamente attribuite ad una realtà sovrasensibile significa negare la legittimità dello stesso concetto di Dio – ma *non* anche di ciò che questo concetto cerca di esprimere (e cioè l'«indicibile»). Nel frammento n. 46 Schopenhauer aveva osservato, specularmente, che «streghe, diavolo e destino» non sono altro che «il male, il nulla e il contingente realizzati e personificati», presentati cioè in forma figurata o mitica.[75]

È evidentemente in riferimento all'attributo della causalità che Schopenhauer, dopo aver rilevato che «l'idea che vi sia *un dio* si rafforz[a] nell'uomo soprattutto in presenza di fenomeni metereologici», conclude (non

72 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 81, p. 55.
73 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 87.
74 HN II, p. 349.
75 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 46, p. 36.

senza una una buona dose di ironia) che «la dimostrazione più naturale dell'*esistenza* di Dio non è né quella ontologica, né cosmologica, né fisicoteologica – bensì quella cheraunologica».[76] Il senso di questa affermazione è che l'uomo giunge a immaginarsi l'esistenza di un Dio innanzitutto attribuendo una «personalità» specifica alla strapotente e tremenda «causalità» degli eventi atmosferici. Questa tesi, qui solo implicita, è espressa a chiare lettere ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[77]

Il giovane Schopenhauer auspica che la «coscienza migliore, sovrasensibile, extratemporale» divenga la sua *unica* coscienza. Ma nel «mondo» in cui quest'ultima miracolosamente solleva «non ci sono più né personalità né causalità»; si tratta dunque di un mondo assolutamente opposto a quello dell'intelletto (nel quale invece personalità e causalità rappresentano due determinazioni necessarie). Il desiderio di essere soltanto coscienza migliore implica il desiderio di un mondo in cui quei due attributi – insieme a tutto ciò che essi comportano – siano assenti. In questo senso (e solo in questo senso), il giovane Schopenhauer desidera «che non vi sia alcun Dio».

> Se però si vuole usare simbolicamente l'espressione *Dio* per indicare quella stessa coscienza migliore, o per qualcosa che non si sa specificare o denominare, è possibile farlo: ma, penserei, non tra i filosofi.[78]

A rigore (e cioè, propriamente, «tra i filosofi») l'espressione «Dio» non può essere utilizzata per denominare la coscienza migliore, appunto perché quest'ultima esclude necessariamente qualsiasi personalità e causalità.

---

76 *Ivi*, n. 76, p. 52.

77 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 608, p. 977: «Nella critica di queste prove [ontologica, cosmologica e fisicoteologica] Kant, come si è detto, ha a che fare solo con la teologia speculativa e si limita alla scuola. Se avesse invece tenuto presente anche la vita e la teologia popolare, allora avrebbe dovuto aggiungere alle tre prove ancora una quarta, che è quella veramente efficace presso la massa e che nel linguaggio tecnico di Kant si sarebbe ben potuta dire nel modo più calzante prova *cheraunologica*: essa è quella che si fonda sul sentimento della bisognosità, dell'impotenza e della dipendenza dell'uomo di fronte alle forze naturali infinitamente superiori, insondabili e per lo più minaccianti male; a cui si accompagna la sua naturale tendenza a personificare tutto e infine ancora la speranza di riuscire a ottenere qualcosa con preghiere e adulazioni e magari anche con doni. In ogni impresa umana c'è infatti qualcosa che non sta in nostro potere e non può essere previsto dai nostri calcoli: il desiderio di acquistare a sé ciò è l'origine degli dèi. *Primus in orbe Deos fecit timor* è un'antica verità di Petronio. Questa prova è stata criticata principalmente da Hume […]».

78 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 81, p. 55.

Considerazioni analoghe vengono svolte nel frammento n. 119. Qui Schopenhauer scrive che il termine «idea» è stato usato in modo radicalmente differente da Kant e Platone, sì che, usandolo, si dovrà sempre specificare se ci si riferisce all'«idea platonica» o all'«idea kantiana».[79] Nel linguaggio ordinario (non filosofico), il termine «idea», privo di ulteriori specificazioni, denota invece una rappresentazione simbolica o figurata della coscienza migliore, ossia «un oggetto, o concetto o oggetto particolare, che abbiamo legato in modo stretto e indissolubile *alla coscienza migliore*. Così, per ogni credente, ogni religione è un'idea […]. Per un'idea si muore volentieri […]».[80] Schopenhauer intende qui il termine «idea» nel senso specifico di «ideale» (con tutte le valenze pratiche che questa parola può avere). In senso strettamente teoretico, Kant aveva determinato l'idea di Dio come «l'*ideale* della ragion pura [*das* Ideal *der reinen Vernunft*]».[81]

Anche nel giovane Schopenhauer, come negli stessi anni in Hegel, la religione si "invera" nella filosofia: il contenuto della prima trova completa risoluzione nella seconda. Tuttavia, che sia possibile (se pure non auspicabile) usare il termine «Dio» per indicare la coscienza migliore non significa affatto che quest'ultima sia Dio (altrimenti il concetto di Dio verrebbe comunque mantenuto); significa, piuttosto, che ciò che la religione e la teologia esprimono inadeguatamente con il termine «Dio» è propriamente – e cioè nel linguaggio della filosofia – la coscienza migliore.

> Il filosofo, *colui che sbroglia* [der Entwirrer] tutti i fenomeni [*Erscheinungen*] della vita, è come il chimico che separa: egli libera la coscienza migliore da tutto quello a cui può essere legata e la ottiene libera e pura. Perciò il filosofo non può avere idee.[82]

Evitando sistematicamente l'uso trascendente dell'intelletto, il vero filosofo distingue la coscienza migliore da tutte le possibili determinazioni empiriche.

---

79 *Ivi*, n. 119, p. 100.
80 *Ivi*, pp. 100-101.
81 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 398, p. 587.
82 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 119, p. 101. Traduzione modificata.

9. *La ragione come condizione necessaria della libertà negativa: la differenza tra uomo e animale*

Il giovane Schopenhauer nega perentoriamente che la ragione possa essere la facoltà dell'agire morale: come in ambito teorico (e cioè in quanto ragione teoretica) essa è la facoltà di conoscenza del solo mondo sensibile, così in ambito pratico (in quanto ragione pratica) essa è la facoltà di agire in vista di uno «scopo» che «favorisce la mia esistenza sensibile». La legge morale, invece, rispecchia o esprime il mondo sovrasensibile, con il quale la ragione non può intrattenere alcun tipo di rapporto (cfr. *supra*, VII, 4-6).

> La *ragione* sarebbe la cosa suprema, la cosa migliore nell'uomo?! Nell'ambito speculativo essa è la fonte di ogni errore perché vuol dare durata al fuggevole fenomeno, fare del tempo l'eternità. […] [Essa] tende con tutte le forze a fare del mondo dell'esperienza un che di affatto assoluto, stabile, chiuso in sé e in sé consistente, e di far passare delle illusorie figure ingannevoli per l'Essere ultimo e unico.[83]

La ragione, non potendo accedere ad un ambito ulteriore a quello dei sensi, induce l'uomo a considerare il mondo sensibile come il Tutto. Una prova di questo è fornita, secondo Schopenhauer, dal sistema kantiano delle antinomie, in cui la ragione cerca di sollevarsi alla «totalità» delle cose, rimanendo tuttavia *all'interno* del «mondo dell'esperienza».[84] L'identificazione dell'ambito empirico con il Tutto è il tratto caratteristico del filisteo; e infatti l'individuo, «se vuole essere ragione, in quanto *ragione* teoretica diventa un filisteo»[85] (cfr. *supra*, VII, 6).

Allo stesso modo, in ambito pratico la ragione spinge l'individuo a cercare – e dunque innanzitutto a ritenere possibile – la compiutezza e la perfezione della sua felicità «entro il cerchio di questo mondo dell'esperienza».[86] La ragione pratica *tout court* coincide per Schopenhauer con ciò che Kant chiama «ragione pratica non pura»: quella che produce «principi pratici empirici», il cui fine ultimo è sempre l'interesse personale del soggetto agente; far derivare la morale da essa è «blasfemia».[87] Lo stesso «uso della lingua tedesca» conferma l'antitesi tra ragione e agire morale:

---

83 *Ivi*, n. 85, pp. 57-58. Traduzione modificata.
84 *Ivi*, pp. 57-58.
85 *Ivi*, n. 35, p. 31.
86 *Ibid*.
87 *Ivi*, p. 59.

> Chi rimprovererà il filisteo come irragionevole? O negherà che affronta le sue cose in modo sommamente ragionevole? Chi dirà invece che è stato sommamente ragionevole da parte di Gesù Cristo farsi crocifiggere, da parte di Tommaso Moro dare la testa al boia piuttosto che l'assenso al re contro le sue convinzioni, da parte di Arnold von Winkelried ficcarsi la lancia in corpo?[88]

Mettendo in scena la destinale infelicità dell'uomo, la tragedia esibisce l'inevitabile naufragio di ogni possibile ragione pratica (intesa come calcolo dei mezzi in relazione allo scopo della felicità sensibile), ed è quindi «la vera antitesi di ogni filisteismo».[89] Il *Faust* di Goethe rappresenta anche il fallimento di ogni possibile sapere umano, ossia di ogni ragione teoretica[90], ed è perciò «un'opera unica».[91]

Tutte le teorie concernenti un Ordinamento universale delle cose, che garantisca la giusta retribuzione della virtù, sono soltanto invenzioni poetiche, atte ad allontanare la consapevolezza *tragica* della destinazione della «ragione» umana al fallimento. Ogni possibile teodicea e ogni possibile "teologia morale" (finanche quella di Kant) non sono che «filisteismi».[92] L'agire morale è in verità qualcosa di opposto, perché infinitamente superiore, alla ragione:

> Nell'elemento morale si esprime la *coscienza migliore,* che sta alta *al di sopra di ogni ragione,* si esprime nell'agire come santità, ed è la vera redenzione del mondo; lo stesso si esprime nell'arte come genio, a consolazione della temporalità.[93]

Ciononostante, Kant non aveva completamente torto a porre la legge morale in relazione alla ragione: quest'ultima è condizione della libertà morale in senso negativo (come facoltà di «strapparsi dalla temporalità»: cfr. *supra*, 7) nella misura in cui, consentendo la considerazione della vita e del mondo *nella loro totalità*, "scioglie", slega l'uomo dall'identificazio-

88 *Ivi*, n. 85, p. 59.
89 *Ivi*, p. 60.
90 Cfr. J. W. Goethe, *Faust* I, v. 354 e sgg., trad. it. in Id., *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 33: «Filosofia ho studiato, / diritto e medicina, /e, purtroppo, teologia, / da capo a fondo, con tutte le mie forze / […]. E nulla, vedo, ci è dato sapere!».
91 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 60.
92 *Ibid*.
93 *Ibid*.

ne con i suoi desideri o appetiti immediati.[94] Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a questa specifica facoltà (comunque derivante dalla ragione) Schopenhauer darà il nome di *Besonnenheit* (cfr. *supra*, V, 8).

A partire da queste considerazioni, Schopenhauer cerca di spiegare la differenza tra uomo e animale, e in particolare l'assenza nel secondo della libertà morale. Poiché il «fenomeno» (cioè la sembianza, l'aspetto) dell'animale «è in molti elementi […] simile a quello dell'uomo» (tanto che quest'ultimo viene considerato «un *genus* animale»), è improbabile che esso sia qualcosa di «essenzialmente, intimamente diverso» dall'uomo; anche nell'animale deve esserci dunque una qualche traccia della coscienza migliore.[95] Presupponendo che ciò che in sé non ha alcuna traccia della coscienza migliore sia essenzialmente (*wesentlich*) e intimamente (*innerlich*) diverso dall'uomo, Schopenhauer mostra di intendere la coscienza migliore come l'intima essenza dell'uomo stesso.

> Gli animali tuttavia non li si può dire liberi, e ciò deriva dall'*assenza* in loro di una capacità, la *ragione*, subordinata totalmente alla suprema coscienza migliore; la *ragione* è la capacità di abbracciare tutto […].[96]

Nel passo appena citato l'espressione «coscienza migliore» è frutto di una correzione non segnalata nell'edizione tedesca: in un primo momento Schopenhauer aveva scritto «intima essenza [*innern Wesen*]».[97] Ma questa sostituzione, rivelando l'identità del significato delle due espressioni, non fa altro che esplicitare il contenuto del passo iniziale del frammento (sull'uso dell'espressione *innerstes Wesen*,[98] cfr. *supra*, VI, 9).

---

94 *Ivi*, pp. 59-60. Cfr. anche *ivi*, n. 87, p. 67: «Se viene suscitato in noi un appetito, o un affetto, noi siamo in quell'istante, e lo stesso accade all'animale, tutti pieni di quell'appetito – siamo tutti ira, tutti piacere, tutti paura – e in questi istanti né la coscienza migliore può parlare né l'intelletto pensare alle conseguenze; ma la ragione ci fa vedere anche allora il nostro fare e la nostra vita come una catena ininterrotta, che pone le nostre risoluzioni precedenti o anche le conseguenze future in connessione con l'istante dell'affetto che adesso riempie tutta intera la nostra coscienza: ci mostra l'identità della nostra persona anche quando essa è sottomessa alle influenze più vane, e in tal modo siamo in grado di agire secondo massime».

95 *Ivi*, n. 87, p. 66.

96 *Ivi*, pp. 66-67.

97 Cfr. M. Segala, *Tracce della coscienza migliore nelle opere di Schopenhauer*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa 2011, pp. 633-647: 635. Il testo del frammento si trova in *Manuskripte*, XX, f. 35v.

98 Cfr. HN II, p. 326.

L'assenza di libertà morale negli animali dipende dunque, secondo Schopenhauer, dal loro essere privi di ragione. Solo quest'ultima, in quanto facoltà della «totalità», permette all'uomo di avere una visione complessiva della sua vita, rendendolo capace di valutare le conseguenze remote delle proprie azioni e quindi, se necessario, di ignorare o contrastare i propri appetiti immediatamente presenti.[99] La ragione consente all'uomo di guardare dal di fuori la propria natura sensibile e di sospendere l'identificazione con essa; in questo senso, e solo in questo senso, la ragione è «subordinata» alla coscienza migliore.

Tutto questo significa che la ragione è sì condizione necessaria della moralità, ma – al contrario di quanto riteneva Kant – non anche sufficiente. La virtù è infatti espressione di ciò che è assolutamente opposto alla ragione, e cioè della coscienza migliore.[100] Di per sé, la ragione non è in grado di produrre un agire morale; tant'è vero che, anzi, solo attraverso di essa l'uomo può essere malvagio, *Bösewicht* («ciò che non possono essere gli animali»), ossia può proporsi consapevolmente e gratuitamente la sofferenza altrui come tale – sì che Schopenhauer, citando Goethe, dice dell'uomo: «Ha la ragione, ma la usa soltanto / Per essere più bestia di ogni bestia».[101] La costitutiva impossibilità di una fondazione razionale dell'etica verrà ribadita nella dissertazione del 1813 (cfr. *infra*, IX, 13).[102]

Ma se gli animali, pur avendo in sé una qualche traccia della coscienza migliore, non sono capaci della libertà morale, allora anche la coscienza migliore, proprio come la ragione, è solo condizione necessaria, non anche sufficiente, della moralità. Schopenhauer non spinge le proprie considerazioni sino a questo punto; anzi, nel seguito del frammento sembra sostenere che moralità e virtù possano anche derivare in modo immediato dalla coscienza migliore, indipendentemente dalla ragione.[103] Il ripensamento, se c'è, non trae la conse-

99 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 87, p. 67. Nel frammento n. 28, scritto nel 1811, la libertà era appunto definita come la «capacità di sopportare […] ogni dolore sensibile, di soggiogare ogni impressione del presente» (*Ivi*, n. 28, p. 24).

100 *Ivi*, n. 87, p. 68.

101 *Ibid*; per la trad. it. cfr. *ivi*, p. 694. Libera citazione dal *Faust* I, 285-286, trad. it. in J. W. Goethe, *Faust-Urfaust*, vol. I, cit., p. 23.

102 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 58, pp. 164-165.

103 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 87, pp. 68-69: «[…] È possibile anche pensare ad un uomo molto virtuoso in cui la coscienza migliore è sempre tanto viva da parlare in ogni momento e da non lasciare mai che gli affetti diventino così forti da colmarlo del tutto, cosicché lo guida sempre in modo immediato, non con il *medium* della ragione mediante massime e principi morali. Per

guenza che sarebbe necessario trarre (e che contraddice i termini del problema posto all'inizio), e cioè che allora anche gli animali, benché privi di ragione, debbano essere capaci di moralità. Se qui Schopenhauer ha perso la coerenza con il resto del testo, ciò è avvenuto solo per uno slancio di entusiasmo.

10. *Il carattere extratemporale come fondamento di esistenza dell'uomo e dell'animale*

Nel frammento appena citato Schopenhauer afferma che l'animale e l'uomo sono due fenomeni estremamente simili, sì che è improbabile che il primo abbia un «fondamento della sua esistenza [*Grund seiner Existenz*]» completamente diverso dal secondo.[104] *Quale* sia propriamente questo fondamento, emerge poche righe più sotto:

> […] il carattere senz'altro malvagio, di per sé funesto di taluni animali (coccodrilli, iene, scorpioni, serpenti) e quello mite, affettuoso, placido (per es. dei cani) di altri parla chiaramente in senso contrario [rispetto all'ipotesi che uomo e animale abbiano un differente fondamento di esistenza]. Anche qui, come nell'uomo, a fondamento [*zum Grunde*] del carattere che appare [*dem erscheinenden Karakter*] deve [*muß*] essercene uno extratemporale [*außerzeitlicher*].[105]

Gli animali (considerati quanto alla loro specie), al pari degli uomini (considerati nella loro individualità), possiedono un determinato e peculiare «carattere». In entrambi i casi, «a fondamento del carattere che appare», che si manifesta cioè come fenomeno nello spazio e nel tempo, deve esserci un carattere extratemporale – il quale, evidentemente, *non* appare (se non attraverso il primo). Già nel frammento n. 85 Schopenhauer aveva avanzato questa tesi, determinando (conformemente alla terminologia kantiana) il carattere temporale come «empirico» e il carattere extratemporale come «intelligibile».[106]

---

questo è possibile un'elevata moralità e bontà in presenza di ragione debole e intelletto debole (la cui forza conta tanto poco per la cosa principale nell'uomo, quanto poco conta la forza del suo corpo). Gesù dice: «Beati i poveri in spirito». E Jakob Böhme dice in modo splendido e sublime: «Chi sta silenzioso nella propria volontà come un bimbo nel grembo materno e si fa dirigere e guidare dal suo intimo fondamento, da cui l'uomo è germogliato, è il più nobile e il più ricco della terra» […]».

104 *Ivi*, n. 87, p. 66.

105 *Ibid.*

106 Cfr. *ivi*, n. 85, p. 60.

Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling aveva ammesso in Dio un «fondamento della sua [di Dio] esistenza [*Grund seiner Existenz*]», definendolo come il «desiderio [*Sehnsucht*], che l'Uno eterno prova, di generare se stesso»: una primigenia e abissale «volontà».[107] Schopenhauer riferisce la medesima espressione (*Grund seiner Existenz*) al carattere extratemporale o intelligibile: concetto che compare qui improvvisamente, senza alcuna giustificazione o fondazione. Nella dissertazione del 1813, presupponendo le riflessioni di Schelling, Schopenhauer proporrà un'originale rielaborazione della dottrina kantiana del carattere intelligibile (cfr. *infra*, IX, 8-11).

Nei passi sopra citati, come anche in quello, molto enigmatico, del frammento n. 79 (cfr. *supra*, 7), viene toccato il tema dell'origine dell'uomo in quanto natura temporale o coscienza empirica. È evidente che il contenuto di questi due testi non è autosufficiente, ma si regge su dei presupposti teorici che rimangono inespressi; Schopenhauer svolge le proprie considerazioni sottintendendo delle premesse essenziali che non esplicita. Il problema dell'origine della coscienza empirica (e del suo contenuto o "oggetto": il mondo) costituisce un punto decisivo, che solo nei frammenti del 1814 arriverà ad una formulazione esplicita e rigorosa (peraltro in relazione al concetto di «carattere intelligibile»); risulterà così illuminato retrospettivamente anche il senso dei frammenti appena citati (cfr. *infra*, X, 7-9; XI, 6-7). Quest'ultimo, per il momento, non può che rimanere parzialmente indeterminato.

11. *La vita e la morte, ovvero: il sogno e il risveglio di uno «spirito eterno». Ancora sul residuo indeterminato dell'individualità*

Nel testo del frammento n. 79 Schopenhauer identifica la «morte beata» con lo strapparsi dalla coscienza empirica.[108] Non ogni morte, bensì *solo* quella seguita a una vita di «virtù e ascetismo» è beata. Il frammento n. 85 ribadisce questa limitazione: il rimanere della sola coscienza migliore dopo la morte è vincolato a una vita orientata secondo la virtù.[109] La coscienza migliore rappresenta la parte immortale dell'individuo; si tratta però

107 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., pp. 145-147.

108 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 87, pp. 68-69, n. 79, p. 54.

109 *Ivi*, n. 85, p. 60.

di un'immortalità impersonale, dal momento che la coscienza migliore è essenzialmente al di là di qualsiasi possibile personalità.[110]

> La mia fantasia si trastulla spesso (soprattutto in presenza della musica) con il pensiero che la vita di tutti gli uomini e la mia siano solo *sogni* di uno spirito eterno, cattivi e buoni sogni, e ogni *morte* un destarsi.[111]

Le vite «di *tutti* [corsivo mio] gli uomini», ossia di tutte le possibili personalità finite, non sono che i caleidoscopici sogni di un unico spirito eterno. La morte di ogni individuo è allora un (parziale?) risveglio di questo medesimo spirito – la fine del sogno.

Il tema della morte è approfondito nel frammento n. 99:

> Un'esperienza in cui si fa chiara la *duplicità della nostra coscienza* è il nostro diverso atteggiamento in tempi diversi nei confronti della morte. Vi sono istanti in cui, quando pensiamo in modo vivido alla morte, essa ci appare in una forma così terribile, che non comprendiamo come si possa avere a tale vista un minuto di quiete e ognuno non passi la vita a lamentare la necessità della morte. – In altri tempi pensiamo con tranquillo piacere, anzi con desiderio, alla morte. – In entrambi [i casi] abbiamo ragione.[112]

Infatti, se «siamo tutti ricolmi di coscienza empirica», «non siamo altro che fenomeno nel tempo; in quanto tali per noi la morte è annientamento, e da temere a ragione come il male più grande».[113] Se invece nell'individuo «è viva la coscienza migliore», allora egli «si compiace che venga sciolto il misterioso vincolo [*geheinmißvollen Bandes*] che la tiene allacciata alla coscienza empirica per formare l'identità di *un unico io*».[114]

Nella misura in cui l'individuo «vuol essere» (cfr. frammento n. 35) coscienza empirica, la morte – la fine della coscienza empirica – è per lui annientamento totale; se invece «vuol essere» coscienza migliore, la morte è per lui pienezza dell'essere. Questo perché il mondo empirico è il nulla dell'ambito della coscienza migliore, sì che ciò che per la coscienza empirica è annientamento, per la coscienza migliore è essere, e viceversa. È dunque dalla prospettiva della coscienza migliore che Schopenhauer scrive che «la noia» è il sentimento della «nullità [*Nichtigkeit*] essenziale e originaria [...] della vita (ossia della coscienza prigioniera nell'intelletto

110 *Ivi*, n. 81, p. 55.
111 *Ivi*, n. 77, p. 53.
112 *Ivi*, n. 99, p. 90.
113 *Ibid*. Traduzione modificata.
114 *Ibid*.

e nella sensibilità)».[115] La coscienza empirica come tale non può realizzare la propria nullità.

Essendo lo scioglimento del vincolo che, all'interno di un unico io, unisce le due coscienze, la morte è propriamente la loro *separazione*. Ma questa separazione significa *lo svanire della coscienza empirica e il rimanere della sola coscienza migliore*. Anticipando il suo futuro allievo Mainländer, il giovane Schopenhauer formula l'auspicio che ogni uomo pratichi la castità, poiché in tal modo «l'umanità si estinguerebbe, ossia il sussistere inspiegabile della coscienza empirica accanto a quella migliore non si avrebbe più, la migliore si affermerebbe in modo puro».[116] Se tutti gli uomini morissero, rimarrebbe soltanto la ("loro") coscienza migliore.

Questo non significa però che ogni individuo sia di per sé immortale:

> L'elemento temporale in noi appartiene al tempo, deve soffrire e trapassare nel tempo, per esso non vi è salvezza. Solo l'eterno può salvarsi affermando se stesso, ossia con la virtù (cfr. n. 72). Se invece lo rinneghiamo, vale a dire siamo viziosi, proprio per questo siamo esseri totalmente temporali e totalmente consegnati al male e alla morte.[117]

L'individuo può anche andare incontro alla totale consegna al male e alla morte. Il rimando al frammento n. 72 è molto significativo: lì è infatti affermato che la libertà dell'uomo consiste nella possibilità di «considerarsi [*sich… betrachten*]» (e, dunque, «agire») come una natura temporale, oppure come una natura eterna. Schopenhauer intende dire: se l'individuo considera se stesso come una natura temporale, ovvero si pone (secondo l'espressione usata nel frammento n. 66) come identico all'elemento temporale in lui, segue il destino di quest'ultimo; se invece si pone come identico al suo elemento eterno, sfugge alla morte. Anche qui, nella scelta ne va dell'*essere* dell'individuo («Se lo [l'elemento eterno] rinneghiamo, vale a dire siamo viziosi, proprio per questo *siamo* [corsivo mio] esseri totalmente temporali»).

Il punto è però che l'elemento temporale dell'individuo, proprio in quanto tale, è comunque destinato a perire («L'elemento temporale in noi appartiene al tempo, deve [*muß*] soffrire e trapassare nel tempo»); allo stesso modo, l'elemento eterno dell'individuo è comunque destinato a non perire (altrimenti non sarebbe eterno). Schopenhauer, dunque, non può in-

115 *Ivi*, n. 109, p. 96.

116 *Ivi*, n. 99, p. 90. Su Mainländer, cfr. F. Ciracì, *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2006.

117 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 99, pp. 90-91.

tendere il salvarsi dell'individuo come il diventare eterno da parte del suo elemento temporale; e non intende, e non può intendere, la consegna al male e alla morte dell'individuo come il diventare temporale da parte del suo elemento eterno.

Ma allora, se l'elemento eterno è comunque (necessariamente) salvo, e l'elemento temporale è comunque (necessariamente) perduto, che cos'è, propriamente, ciò che può sia salvarsi sia perdersi? Risposta: *l'individuo*, *in quanto formalmente distinto dalla propria natura temporale (e quindi "personale") e dalla propria natura eterna*, ossia come in sé *indeterminato*. Vale al riguardo ciò che Schelling scrive nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, quando – riprendendo e trasfigurando un'antichissima tradizione, celebrata da Pico della Mirandola nello scritto *De hominis dignitate* – parla dell'«originaria indecisione dell'essenza umana [*die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens*]».[118] Se è così (e questo vale anche per la definizione della libertà come *sich setzen*), nel discorso di Schopenhauer rimane ancora una volta un residuo indeterminato, irriducibile alle due nature: questo residuo è la stessa individualità libera dell'uomo, la quale, proprio in quanto originariamente indeterminata, può scegliere di «porsi» come l'una o come l'altra natura (cfr. *supra*, 4).

In rapporto al concetto di libertà come autoposizione, l'individuo che si pone liberamente come qualcosa è formalmente distinto da questo qualcosa; reciprocamente, questo qualcosa, in quanto, "successivamente" all'atto di posizione, è entrato in sintesi con il sé dell'individuo, è formalmente distinto da se stesso in quanto, "precedentemente" all'atto di posizione, non è ancora in sintesi con il sé dell'individuo (cfr. *supra*, 3). Questa differenza è identica a quella che nel frammento n. 99 si pone implicitamente tra la parte eterna (o temporale) dell'individuo, *in quanto* l'individuo abbia identificato se stesso con essa, e la stessa parte eterna (o temporale) dell'individuo, *in quanto* l'individuo non abbia identificato se stesso con essa. In rapporto alla coscienza migliore, tale differenza si pone tra il permanere della coscienza migliore *come tale*, che deve essere comunque affermato (se l'umanità si estinguesse, rimarrebbe solo la coscienza migliore), e il permanere della coscienza migliore *in sintesi con il sé dell'individuo*. Si tratta, in un ultima istanza, della differenza tra la salvezza e la consegna alla morte del «noi» del testo.

118 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 199.

Schopenhauer non pone – e quindi nemmeno può risolvere – il problema dell'individualità, ma quest'ultimo è presente nella misura in cui, per affermare la libertà dell'individuo, egli deve presupporre l'esistenza di un *residuo irriducibile alle due nature, che si può porre come l'una o come l'altra* – ossia, che può porsi in sintesi con l'una o con l'altra – *proprio perché non è necessariamente né l'una né l'altra*. Di conseguenza, pur eliminando nominalmente l'attributo della personalità dal «mondo» della coscienza migliore (cfr. *supra*, 8), Schopenhauer deve comunque presupporre una qualche realtà metafisica dell'individualità, senza la quale non ci sarebbe la possibilità di una salvezza o perdizione del «noi» del testo.

Anche in relazione alla filosofia matura di Schopenhauer si potrebbe domandare

> fin dove arrivino, nell'essenza in sé del mondo, le radici dell'individualità; al che si potrebbe forse rispondere che esse arrivano fin là dove arriva l'affermazione della volontà di vivere, e che cessano dove subentra la negazione: giacché sono sorte con l'affermazione. Ma si potrebbe benissimo sollevare la questione: "Che cosa sarei io, se non fossi volontà di vivere?".[119]

Il problema della «volontà *individuale* [corsivo mio]» – ovvero, di che cosa sia, propriamente, ciò che «ha la libertà di essere volontà di vivere o no»[120] – accompagnerà Schopenhauer, senza soluzione, per tutta la vita (cfr. *infra*, XII, 10).

12. *La coscienza migliore e il sublime*

A testimonianza dell'attenta lettura che, nei primi mesi del 1813, Schopenhauer riservò alla *Critica della capacità di giudizio* di Kant, rimangono le glosse a singoli passi dell'opera e il frammento n. 86 dei manoscritti. Le prime, che verranno ora analizzate, riguardano perlopiù il fenomeno estetico del «sublime».

Nella *Critica della capacità di giudizio* Kant divide il sublime in due specie: «matematico» e «dinamico». Il sublime dinamico concerne ciò che è «*assolutamente grande*», ossia grande rispetto a qualsiasi altra cosa (*ab-*

119 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 736-738, cap. 50, pp. 2193-2195.

120 *Ivi*, II 641, cap. 44, p. 2043.

solute non comparative magnum).[121] In questo senso, «*sublime è ciò in confronto a cui ogni cosa è piccola*».[122] Ma in natura non esiste alcun oggetto che, per quanto grande, non possa essere considerato anche «infinitamente piccolo» rispetto ad un altro, più grande oggetto della natura; e viceversa, non esiste alcun oggetto naturale che, per quanto piccolo, non possa essere considerato anche straordinariamente grande rispetto a unità di misura ancora più piccole.[123] «I telescopi ci hanno fornito abbondante materiale per fare la prima osservazione, i microscopi per fare la seconda».[124] In natura esiste solo ciò che è comparativamente grande (*comparative magnun*); il che significa che in natura non esiste niente di sublime.[125] Eppure noi crediamo di riscontrare il sublime nella natura; come è possibile?

Dinanzi a un oggetto estremamente grande, l'individuo è incapace di unificare idealmente tutte le singole «apprensioni» che ne riceve e arrivare così a *immaginarselo* nella sua interezza.[126] Tuttavia, oltre alle facoltà dell'immaginazione e dell'intelletto, l'uomo possiede anche la facoltà della ragione, la quale gli permette di *pensare* l'infinito nello spazio e nel tempo come un tutto – ossia come «*dato interamente*».[127] La suddetta incapacità dell'immaginazione risveglia nel soggetto proprio l'idea dell'infinito; rispetto a quest'ultimo, che «è grande assolutamente», è quello stesso oggetto fisico – come, d'altra parte, qualsiasi altro possibile oggetto dei sensi – a risultare piccolo.[128] Dal momento che l'infinito *come tale* non può essere dato ai sensi, il suo concetto rimanda «a un sostrato soprasensibile [*übersinnliches Substrat*]» della natura stessa e della nostra facoltà di pensare, il quale, essendo «grande al di là di ogni unità di misura dei sensi», «fa valutare come sublime non tanto l'oggetto quanto piuttosto la disposizione d'animo» di chi esprime la valutazione.[129] Di conseguenza, «il sublime [...] non va cercato nelle cose della natura» che pure noi definiamo sublimi, ma nelle nostre idee:[130] «*sublime è ciò che, per il solo fatto di poter*

121 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 267 e sgg.
122 *Ivi*, p. 273.
123 *Ibid*.
124 *Ibid*.
125 *Ivi*, pp. 271-273.
126 Cfr. *ivi*, pp. 282-283.
127 *Ivi*, p. 283.
128 *Ibid*.
129 *Ivi*, p. 287.
130 *Ivi*, p. 271.

essere pensato, dimostra una facoltà dell'animo che oltrepassa ogni unità di misura dei sensi».[131]

> Il sentimento del sublime nella natura è dunque rispetto [*Achtung*] per la nostra propria destinazione, rispetto che noi, per via di una certa surrezione (sostituzione di un rispetto per l'oggetto al posto di quello per l'idea dell'umanità nel nostro soggetto), mostriamo per un oggetto della natura che ci permette quasi un'intuizione della superiorità della destinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive su quanto di più grande la sensibilità ha in sua facoltà.[132]

Trovandosi dinanzi a oggetti smisuratamente grandi, l'uomo constata da un lato l'insufficienza della propria immaginazione e, quindi, la propria *inferiorità* fisica o sensibile rispetto all'oggetto considerato; dall'altro lato però, e di conseguenza, scopre nel proprio «animo [*Gemüthe*]» – precisamente, nella propria capacità di concepire l'infinito nella forma delle «idee della ragione» – «una *superiorità* [corsivo mio] rispetto alla stessa natura considerata anche nella sua immensità».[133] Il sentimento del rispetto è dovuto proprio al fatto che nell'esperienza del sublime, come nel dominio morale, l'umiliazione della sensibilità si unisce alla consapevolezza di qualcosa che, nell'uomo, è superiore alla sensibilità stessa.

Questo discorso presuppone evidentemente che il «noi», in relazione al quale un certo ente naturale è grande, non sia il medesimo «noi», in relazione al quale quello stesso ente naturale è piccolo (altrimenti, una stessa cosa sarebbe grande e non grande sotto il medesimo rispetto). In altri termini, *all'interno dell'unico e complessivo «noi»*, il «noi» che è parte della natura nella sua infinità (e in relazione al quale sussiste quindi un sentimento di inferiorità e di dispiacere) non è il medesimo «noi» che comprende la natura stessa nella sua infinità (e in relazione al quale sussiste un sentimento di superiorità e di piacere): il primo è la dimensione meramente sensibile dell'uomo; il secondo, invece, la sua essenza razionale.[134] La teoria kantiana del sublime sembra quindi presupporre nel soggetto – per riprendere l'espressione utilizzata da Schopenhauer nei frammenti nn. 66 e 72 (cfr. *supra*, 2-3) – la capacità di considerare se stesso in modo duplice, e cioè come essere sensibile, finito, e come essere razionale, portatore delle idee della ragione. In questo senso, era naturale che queste pagine di Kant accendessero l'entusiasmo del giovane Schopenhauer (il quale scrive, all'i-

131 *Ivi*, p. 273.
132 *Ivi*, p. 293.
133 *Ivi*, p. 305.
134 *Ivi*, p. 293.

nizio del frammento n. 86, che «*la spiegazione che Kant dà del sublime* è giusta ed eccellente»[135]).

Per Kant, tuttavia, ciò che eleva l'animo dell'individuo al di sopra di qualsiasi oggetto dei sensi è la facoltà della ragione. Su questo punto Schopenhauer non può essere d'accordo; egli commenta infatti:

> L'elevazione [*Erhebung*] dell'animo viene piuttosto dal fatto che vediamo che la ragione esige l'impossibile, ossia il contraddittorio, ciò che ci conduce ad una coscienza elevata [*erhabenes*] al di sopra di ogni ragione [*über alle Vernunft*].[136]

L'infinito come tale non può mai essere concepito dalla ragione, perché essa è la facoltà di conoscenza del finito (del mondo sensibile); la consapevolezza dell'infinito pertiene quindi a «una coscienza elevata al di sopra di ogni ragione». Qui Schopenhauer si riferisce evidentemente alla coscienza migliore, la quale è parimenti «al di sopra [*über*]»[137] e «al di là [*jenseits*]» [138] «di ogni ragione».

Il passaggio del soggetto da un sentimento di inferiorità a uno di superiorità nei confronti dell'oggetto contemplato si verifica, secondo Kant, anche in relazione alla seconda specie del sublime – il «sublime dinamico». Posto che la «*potenza* è un potere che è superiore rispetto a grandi ostacoli», e che una potenza «si chiama *violenza* quando è superiore alla resistenza» di una potenza ulteriore, allora la natura è sublime in senso dinamico quando è «considerata nel giudizio estetico come una potenza che non può esercitare su di noi violenza alcuna».[139] Il sentimento del sublime dinamico si ha quando il sentimento della nostra impotenza dinanzi alle forze della natura si accompagna alla consapevolezza della nostra essenziale *indipendenza* dalla natura stessa, ovvero dell'«umanità della nostra persona», che, al contrario della nostra natura fisica, non è sottomessa a quelle forze.[140] In questo modo la natura è considerata «terribile [*furchtbar*]», senza però che si provi effettivamente terrore dinanzi ad essa.[141] In altri termini, la natura è dinamicamente sublime nella misura in cui

135 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 60.
136 HN II, p. 289.
137 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 59.
138 *Ivi*, n. 35, p. 22.
139 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 301.
140 *Ivi*, p. 305.
141 *Ivi*, p. 301.

> evoca in noi la nostra forza (che non è natura) capace di considerare piccolo ciò per cui ci preoccupiamo (i beni, la salute e la vita) e di non considerare perciò la sua potenza (della quale, riguardo a quelle cose, siamo senz'altro in balia), nonostante ciò, per noi e per il nostro essere persona, come una violenza alla quale dovremmo piegarci, qualora si trattasse dei nostri principi supremi, di affermarli o lasciarli cadere. Dunque la natura è qui detta sublime solo perché essa eleva l'immaginazione all'esibizione di quei casi nei quali l'animo può far sentire a se stesso la peculiare sublimità della propria destinazione, perfino al di sopra della natura.[142]

Anche qui, il «noi» che si cura dei beni, della salute e della vita, ed è quindi sottomesso alla potenza naturale, *non è* il medesimo «noi» che, considerando quelle cose come insignificanti, si pone piuttosto al di sopra di tutta la natura. Schopenhauer commenta:

> "Qualora si trattasse dei nostri principi supremi" – non soltanto in questo caso, ma anche senza una simile ipotesi diventiamo coscienti del fatto che la nostra persona è sottomessa a potenze così immani, che il caso può condurre contro di noi, e perciò si desta in noi una coscienza altra da quella personale, che è situata al di fuori dell'ambito del caso e della natura.[143]

Mentre per Kant la «personalità» del soggetto non è in balia degli eventi naturali, per Schopenhauer è proprio il soggetto in quanto persona a essere in balia di essi. La personalità, infatti, appartiene all'uomo in quanto essere sensibile, non in quanto coscienza migliore: quest'ultima «solleva [l'individuo] in un mondo dove non ci sono più né personalità e causalità né soggetto e oggetto»[144] (cfr. *supra*, 8).

13. *La bellezza come affermazione teoretica del mondo eterno e negazione teoretica del mondo temporale. La contemplazione dell'idea platonica*

Secondo Kant il sentimento del sublime, consistendo nella comprensione dell'«inadeguatezza» della natura sensibile rispetto alle *idee* della ragione, presuppone necessariamente il possesso di queste ultime. È solo in virtù di esse che l'individuo può avvertire «la sublimità della propria destinazione, perfino al di sopra della natura»; «senza lo sviluppo di idee morali, ciò che noi, preparati dalla cultura, chiamiamo sublime, appari-

142 *Ivi*, p. 305.
143 HN II, p. 289.
144 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 81, p. 55.

rà all'uomo rozzo semplicemente spaventevole».[145] Di conseguenza, pur richiedendo comunque un certo grado di «cultura [*Kultur*]», il giudizio estetico sul sublime «ha il suo fondamento nella natura umana», e precisamente «nella disposizione al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morale».[146]

Schopenhauer ritiene invece che il sentimento del sublime derivi dal fatto che nel soggetto si desta improvvisamente «una coscienza altra da quella personale»: una coscienza «situata al di fuori dell'ambito del caso e della natura» ed «elevata al di sopra di ogni ragione». Si tratta evidentemente della coscienza migliore. Si ricordi che la legge morale è per Schopenhauer solo un modo di manifestazione della stessa coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 5-6); per questo, all'inizio del frammento n. 86, scrive: «La *spiegazione che Kant dà del sublime* è giusta ed eccellente; ma egli conosce la coscienza migliore solo come molla morale, e quindi riconduce sempre tutto lì».[147] Kant indica come fondamento del fenomeno estetico del sublime ciò che, in realtà, costituisce solo una manifestazione di tale fondamento.

D'altra parte, la spiegazione che Kant dà del bello, al contrario di quella del sublime, è secondo Schopenhauer «erronea»,[148] «non è sufficiente, come ammette egli stesso, *Critica della capacità di giudizio*, alle pp. 60-61».[149] Glossando queste pagine dell'opera (nella terza edizione del 1799), Schopenhauer ricopia questa affermazione di Kant: «la valutazione secondo un'ideale della bellezza non è un mero giudizio del gusto».[150] Da essa egli deduce che «Kant stesso sente l'insufficienza della sua teoria del bello»;[151] probabilmente deduce così perché, da un lato, sottintende che Kant si sia proposto di ridurre il giudizio sul bello a un giudizio di gusto, dall'altro lato, interpreta quell'affermazione di Kant come l'ammissione di una costitutiva irriducibilità dei giudizi sul bello ai giudizi di gusto.

Muovendo da questi rilievi critici, Schopenhauer cerca di elaborare una propria, originale teoria del «bello». Il presupposto fondamentale delle sue riflessioni è costituito dalla distinzione tra «mondo temporale» e «mondo eterno» e, corrispondentemente, tra «coscienza empirica» e «coscienza migliore». In questo frammento viene così finalmente sistematizzata la relazione tra coscienza migliore e ambito estetico, finora soltanto accennata

145 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 313.
146 *Ivi*, p. 315.
147 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 60.
148 *Ibid*.
149 *Ivi*, p. 61.
150 HN II, p. 288 (cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 235).
151 *Ibid*.

o abbozzata (cfr. *supra*, VII, 8). Innanzitutto, Schopenhauer contesta che «bello» e «sublime» siano due generi differenti del fenomeno estetico:

> Il *bello* è una specie [*Gattung*] del sublime, o meglio il sublime una specie del *bello*, cioè l'estremo del bello dove si esprime, nel modo più immediato, anzi quasi palpabile *la negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione di quello eterno che è l'essenza di ogni bellezza* (così come la negazione e l'affermazione pratiche di quei due mondi sono ascetismo e virtù). Con il sublime descritto da *Kant* confina anzitutto qualcosa che di solito viene assegnato al bello […] benché abbia in tutto e per tutto le proprietà del sublime descritto da *Kant,* ossia la *tragedia*.[152]

Il bello – insieme a quel suo «estremo» rappresentato dal sublime – è in ambito teoretico ciò che l'ascetismo e la virtù sono, rispettivamente, in ambito pratico: «*negazione* [Negation] […] *del mondo temporale*» e «*affermazione* [Affirmation] *di quello eterno*» (cfr. *supra*, 6). Il sentimento del sublime (*das Erhabene*), ovvero dell'elevazione (*Erhebung*), presuppone la conoscenza di un mondo superiore, e cioè del «mondo eterno» – conoscenza che secondo il giovane Schopenhauer può essere prodotta anche dalla tragedia (cfr. *supra*, VII, 10).

L'insufficienza della teoria di Kant riguarda quindi il lato teoretico o conoscitivo del giudizio estetico. Essa dipende in ultima analisi dal fatto che il *suo* criticismo, ignorando quelle forze altre dall'intelletto che consentono all'uomo di conoscere il sovrasensibile, non è ancora il vero e definitivo criticismo (cfr *supra*, VII, 1-3).

> Ogni dipinto, ogni statua che rappresenti un volto umano con l'espressione della coscienza migliore conferma la mia spiegazione del bello, la spiegazione kantiana invece non è sufficiente […]. Lo stesso per ogni composizione poetica che rappresenta in modo diretto o indiretto quella coscienza migliore nei suoi diversi effetti (sceverarli e ordinarli in vista della conoscenza dell'intelletto spetta alla filosofia).[153]

La coscienza migliore può rilucere in un volto umano; quest'ultimo, a sua volta, può essere riprodotto nell'arte figurativa. È probabile che Schopenhauer pensi all'espressione (di beatitudine) che un volto umano ha quando contempla il mondo eterno.

---

152 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, pp. 60-61.
153 *Ivi*, p. 61.

> Kant non conosce nient'altro che *concetto* e *sentimento* […]. Egli, semplicemente, non conosce ciò che è al di sopra di ogni ragione, e non nota che l'apoditticità del giudizio estetico (che, a sua [di Kant] meraviglia, non si fonda su alcun concetto) proviene appunto da dove [proviene] l'imperativo categorico. La sua meraviglia relativa al fenomeno [*Phänomen*] della bellezza è uguale a quella di colui che scopre per caso la prima scintilla elettrica, e le ipotesi di Kant [sono uguali] al tentativo, che quello vorrebbe fare, di spiegare la scintilla attraverso gli atomi.[154]

Schopenhauer si riferisce alla coscienza migliore, che è appunto «al di sopra di ogni ragione [*über alle Vernunft*]» e si esprime o manifesta nella legge morale.[155] È chiaro che solo in quanto universalmente presente in tutti gli uomini (e non solo nell'individuo Schopenhauer), essa può garantire l'apoditticità del giudizio estetico.

Secondo questo testo, «Kant non conosce ciò che è al di sopra di ogni ragione», ossia la coscienza migliore. All'inizio del frammento n. 86 è scritto invece che Kant «conosce la *coscienza migliore* solo come molla morale». Questi due passi non sono contraddittori, perché il «conoscere la coscienza migliore come molla morale» significa conoscere sì un'espressione della coscienza migliore, ma *non in quanto tale* (cioè non in quanto, appunto, espressione della coscienza migliore). In questo senso, Kant «non conosce» la coscienza migliore, e al tempo stesso la «conosce […] solo come molla morale».

Ora, una volta esposto il principio fondamentale della sua teoria estetica (secondo cui l'«essenza di ogni bellezza» è «la *negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione di quello eterno*»), Schopenhauer si sofferma ad analizzare alcuni casi che sembrerebbero smentirlo.

In primo luogo, soggetto dell'arte è molto spesso anche il non bello, ossia «l'immorale e il brutto (eccettuato solo il ripugnante)», «il nullo [*das Nichtige*], il totalmente dannato (i cortigiani di *Shakespeare*, e *Riccardo III*, accanto al salvatore il rabbioso fariseo malvagio, ecc.)».[156] Ma questo accade perché poeta e pittore hanno conosciuto (*erkannt*) «tutto il mistero del mondo», e quindi riproducono (o meglio rivelano) nella loro opera anche «ciò mediante cui questo mondo della nullità [*diese Welt der Nichtigkeit*] è *diventato* ciò che non doveva essere [*das, was nicht seyn sollte*]»[157] – ossia da nullo è diventato essente (cfr. *supra*,

154 HN II, p. 289.
155 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 59.
156 *Ivi*, n. 86, p. 61.
157 *Ibid*.

7). È chiaro però che questo misterioso principio del mondo temporale, che Schopenhauer qui non determina, non appartiene allo stesso mondo temporale. Anche in questo caso, quindi, l'arte manifesta un contenuto metempirico o eterno: lo «scopo dell'arte» è sempre «la comunicazione di ciò che sta al di fuori dello spazio e del tempo e al di sopra della natura».[158]

In secondo luogo, molte sono le rappresentazioni che, pur non avendo a tema il vizio, raffigurano «il mero benessere, vivere e agire sensibile [,] che troviamo in dipinti e poesie (*Properzio*, *Tibullo*, *Catullo*, *Omero*, *Anacreonte*, *Orazio*, le elegie di *Goethe*, ecc.)».[159] Ma, secondo Schopenhauer, nemmeno questa circostanza confuta la sua tesi: vale anche qui il principio che l'artista deve rappresentare il mistero del mondo nella sua interezza, e quindi anche il piacere sensibile, che è affermazione della coscienza temporale. Proprio per questo motivo, l'arte non raffigura soltanto il prevalere nell'uomo dell'una o dell'altra coscienza, ma anche il loro agone, che si svolge all'interno dell'animo umano (e il cui esito è la prevalenza dell'una o dell'altra).[160]

In terzo luogo, l'arte può raffigurare anche il vizio, che è negazione pratica dell'eterno. In questo caso, oggetto dell'arte è sempre e ancora il mondo eterno, se pure in quanto negato praticamente.

In quarto luogo, l'arte rappresenta in molte circostanze «la bellezza della natura, della mera forma umana, senza espressione sovrasensibile».[161]

> Anche a esse la nostra teoria si adatta alla perfezione, se si pensa che in noi, quando la coscienza temporale ci occupa totalmente e siamo perciò dediti ai piaceri e incliniamo perciò al vizio (ossia alla negazione della coscienza migliore), tutto il nostro essere è *soggettivo*, ossia nelle cose non vediamo nient'altro che la loro relazione con la nostra individualità e i suoi bisogni. Ma non appena *osserviamo in modo oggettivo* [objektiv betrachten] le cose del mondo, ossia *contempliamo* [kontempliren], per il momento la *soggettività* e dunque la fonte di ogni miseria è scomparsa, siamo liberi e la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più, nemmeno nell'osservazione, utile per la nostra individualità, del nesso di spazio, tempo e causalità, bensì vediamo l'idea platonica dell'oggetto […]. Questa liberazione [*Befreiung*] dalla coscienza temporale lascia sussistere la coscienza migliore eterna […].[162]

158 *Ivi*, p. 62.
159 *Ibid*.
160 *Ibid*.
161 *Ibid*.
162 *Ivi*, pp. 62-63.

Il testo, nelle sue intenzioni, è implicito ma chiaro. La raffigurazione oggettiva di una cosa o di un volto umano privo di «espressione sovrasensibile» (prima Schopenhauer aveva parlato dell'«espressione della coscienza migliore») non raffigura propriamente l'oggetto considerato, bensì, attraverso di esso, la corrispondente «idea platonica». Il contenuto della forma bella esposta dall'arte è, in questo caso, l'*idea eterna*.[163] Quest'affermazione era già stata anticipata nel frammento n. 80, al quale Schopenhauer in effetti rimanda;[164] ma si tratta di un'acquisizione teorica presente già da lungo tempo nelle sue riflessioni (cfr. *supra*, II, 5).

Poiché l'attributo della personalità esiste solo nel mondo temporale (cfr. frammento n. 81), l'affrancamento dalla soggettività coincide con la «liberazione dalla coscienza temporale». L'osservazione disinteressata, ovvero la contemplazione estetica di un oggetto, ha come conseguenza l'«eccitamento della coscienza migliore»: «la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più».[165]

Questo punto sembra richiamare la dialettica che, nelle lezioni berlinesi di Fichte «Sulla dottrina della scienza», si poneva tra la «coscienza fattuale» o «empirica» e la «coscienza superiore» (o coscienza della coscienza

163 Cfr. *ivi*, p. 65.

164 Cfr. *ivi*, n. 80, pp. 54-55: «Forse la causa del fatto che oggetti comuni appaiono così trasfigurati nella *natura morta*, e in generale ogni *dipinto* appare in una luce sovraterrena è questa: che allora non scorgiamo più le cose nel fluire del tempo, nel nesso di causa ed effetto che l'intelletto afferra facendone condizione di ogni fenomeno, ma strappate da quell'eterno flusso di tutte le cose e collocate in una silente, morta eternità: la cosa stessa nella sua particolarità era condizionata dal tempo e dalle condizioni dell'intelletto, qui vediamo che questa connessione è tolta e rimane solo l'*idea platonica*».

165 *Ivi*, n. 86, p. 63. In un'aggiunta al frammento n. 86 (cfr. *ivi*, p. 64), lo stato della «contemplazione [*Kontemplation*], mediante il quale, come si è detto, la coscienza migliore diventa libera», viene definito da Schopenhauer, in termini più precisi, come attività dei sensi e dell'intelletto (rivolti all'oggetto contemplato) e inattività della ragione discorsiva. «L'intuizione sensibile», infatti «non è affare soltanto dei sensi, ma avviene unicamente mediante la simultanea applicazione delle categorie» dell'intelletto (*ibid*.). Schopenhauer intende dire: per intuire l'oggetto sensibile è necessaria sia l'attività dell'intelletto che quella dei sensi; e d'altra parte, proprio l'intuizione dell'oggetto singolo è il presupposto o punto di partenza per il coglimento dell'idea platonica. Quest'ultimo richiede quindi, necessariamente, l'attività sia dei sensi che dell'intelletto; la differenza tra lo stato contemplativo e lo stato attivo (di ritiro e di coinvolgimento nel mondo dei sensi) deve consistere rispettivamente nell'attività o inattività della ragione discorsiva. La distinzione implicita, qui presente, tra il ruolo della ragione e dell'intelletto è affine a quanto stabilito nella dissertazione del 1813 *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (cfr. *infra*, IX, 3).

empirica):[166] la coscienza migliore sembrerebbe qui essere la coscienza della «coscienza del mondo sensibile». Al pari di Fichte, Schopenhauer sembra sottintendere che la coscienza sia formalmente distinta dal proprio contenuto, sì che l'individuo può scorgere o focalizzare "dall'alto" la propria coscienza del mondo sensibile (come tale e nella sua interezza) solo in quanto non sia più identificato con essa (quest'ultima gli appare «come un che di estraneo»). Si tratta peraltro di un tema che Fichte stesso rapporta anche all'ambito estetico.[167] In Fichte, tuttavia, il passaggio dalla coscienza inferiore a quella superiore si svolge all'interno dell'*unico* ambito onnicomprensivo del «sapere», sì che il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* sono essenzialmente omogenei. Coscienza empirica e coscienza migliore, invece, appartengono a due ambiti assolutamente eterogenei, sì che la possibilità del passaggio di un medesimo individuo dall'una all'altra implica inevitabilmente una mediazione o un collegamento che, a rigore (posta l'assoluta opposizione dei due termini in questione), è impossibile. Questo problema verrà tematizzato nei frammenti nn. 91 e 96 (cfr. *infra*, 18 e 19).

Ora, secondo Schopenhauer non tutte le forme della natura favoriscono ugualmente lo stato contemplativo (liberazione dalla soggettività, o coscienza empirica, e stimolazione della coscienza migliore): in particolare, le forme vegetali e la figura umana lo favoriscono in misura maggiore di alcune determinate specie animali, il cui «cattivo carattere [*böser Karakter*] indica un principio sovrasensibile di negazione [*ein übersinnliches Princip von Negation*]».[168] Schopenhauer pensa probabilmente a «coccodrilli, iene, scorpioni, serpenti», citati nel frammento successivo proprio per il loro *böse[r] Karakter* (cfr. *supra*, 10).[169] Tale *negazione*, che impedisce o rende più difficile la stimolazione della coscienza migliore, deve evidentemente avere per "oggetto" o contenuto (negato) la coscienza migliore medesima. Qui è presupposto il concetto di carattere intelligibile; il senso di questa annotazione potrà divenire chiaro solo più avanti (cfr. *infra*, X, 7-9).

Traendo le conclusioni del suo discorso, Schopenhauer scrive che nel «bello» propriamente detto, a differenza di quanto avviene in quella sua particolare specie che è il «sublime», la coscienza migliore non irrompe violentemente (*gewaltsam*) mediante una determinata realtà temporale (l'oggetto della natura smisuratamente grande o strapotente), ma, al con-

166 Cfr. HN II, p. 83 e sgg.
167 Cfr. L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco II. Fichte e Novalis*, cit., p. 64 e sgg.
168 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 64.
169 Cfr. *ivi*, n. 87, p. 66.

trario, è ciò che semplicemente resta in seguito alla soppressione di ogni temporalità.[170] È per questo, a suo parere, che Kant afferma: «L'animo si sente *mosso* nella rappresentazione del *sublime* nella natura, mentre nel giudizio estetico sul *bello* di essa è in *quieta contemplazione* [ruhiger Kontemplation]».[171]

> In tal modo credo di avere stabilito che il bello è tutt'uno con il sublime e che, come quest'ultimo, [così anch'esso] non sta negli oggetti, ma nella stimolazione [*Anregung*] della nostra coscienza migliore, una stimolazione che quando insorge mediante la mera contemplazione [*Kontemplation*] di oggetti chiamati belli non è che la liberazione della coscienza migliore da ogni soggettività.[172]

Attraverso il superamento di queste possibili obiezioni, Schopenhauer ritiene di aver dimostrato che il contenuto dell'arte è costituito sempre dalla realtà eterna o sovrasensibile. La rivoluzione copernicana *estetica* di Kant («senza il riferimento al sentimento del soggetto la bellezza di per sé non è niente»[173]) viene quindi fondata da Schopenhauer non sul sentimento, ma sulla coscienza migliore (o «coscienza sovrasensibile») dell'uomo – la quale, a dispetto dell'interdizione kantiana, ha accesso alla conoscenza della realtà eterna. Commentando l'affermazione di Kant secondo cui «il fondamento di determinazione del giudizio sta forse nel concetto di ciò che può venire considerato come il sostrato soprasensibile dell'umanità [*das übersinnliche Substrat der Menschheit*]»,[174] Schopenhauer annota: «Oscuro, ma, per quel che sembra, divergente dalla sua falsa teoria e approssimantesi alla mia».[175]

14. *L'idea platonica come oggetto di conoscenza della coscienza migliore*

Il testo del frammento n. 86 sembra suggerire che l'*oggetto conoscitivo della coscienza migliore sia costituito dall'idea platonica*. La coscienza migliore è certamente coscienza della realtà metafenomenica (si ricordi la

170 *Ivi*, n. 86, p. 63.
171 I. Kant, *Critica della capacità giudizio*, cit., p. 293.
172 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 65.
173 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., pp. 187-189.
174 *Ivi*, p. 513.
175 HN II, p. 291. Il passo continua: «Devo però notare che solo di oggetti dell'intuizione sensibile, per i quali possono essere usate le categorie, è possibile un concetto» (*Ibid*.).

glossa ai *Prolegomena*, secondo cui essa è «la modalità assoluta di conoscenza» dell'uomo[176]), sì che essa è «eterna» non solo perché è al di fuori del tempo, ma anche anche perché conosce il «mondo eterno».

Ora, nel frammento n. 86 l'eterno che la coscienza migliore conosce sembra coincidere con l'idea platonica. Infatti, da un lato, «non appena *osserviamo in modo oggettivo*, ossia *contempliamo*», «la soggettività […] è scomparsa, […] la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più» e «vediamo [*sehn*] l'idea platonica dell'oggetto»; dall'altro, «questa liberazione dalla coscienza temporale lascia sussistere la coscienza migliore eterna». Il vedere l'idea platonica dell'oggetto e il sussistere della coscienza migliore sono entrambi indicati come la conseguenza della liberazione dalla soggettività, ovvero dalla coscienza del mondo sensibile, sì che sembrerebbe legittimo identificare i due termini. A questo proposito si può richiamare che, nel già menzionato frammento n. 80, la conoscenza dell'idea platonica è contrapposta alla conoscenza dell'intelletto;[177] ma la conoscenza alternativa a quella dell'intelletto, per Schopenhauer, è proprio quella che fa capo alla coscienza migliore.[178]

D'altra parte, proprio in virtù del contenuto della prima delle due citazioni precedenti, l'intuizione dell'idea non può certamente appartenere all'individuo in quanto coscienza temporale (l'idea, in quanto eterna, non può essere oggetto della coscienza confinata nel tempo). Se dunque essa non fosse nemmeno l'oggetto della coscienza migliore, ma, semplicemente, la sua intuizione preparasse l'individuo a diventare coscienza migliore, questi, nella visione dell'idea, non sarebbe né coscienza temporale né coscienza migliore. Solo che Schopenhauer sembra sottintendere, in tutti i suoi frammenti, che, tra esse, *tertium non datur*. In questo senso, che l'idea platonica sia il correlato oggettivo della coscienza migliore è implicato necessariamente dalla «duplicità» – e non triplicità – «della nostra coscienza».[179]

Tuttavia non si può neppure ignorare il fatto che Schopenhauer su questo punto non sia esplicito. Questa mancanza di un'affermazione esplicita è probabilmente il segno di una *impasse* teorica in cui egli qui si imbatte. Le idee platoniche, infatti, sono descrivibili (e descritte da Platone) *positivamente*, attraverso una superfetazione delle stesse qualità (positive)

176 *Ivi*, p. 268.
177 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 80, pp. 54-55.
178 Cfr. HN II, p. 268.
179 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 99, p. 90.

che si riscontrano nel mondo dell'intelletto (anche se, dal punto di vista ontologico, sono piuttosto queste ultime a essere immagini delle idee); invece il mondo eterno e sovrasensibile, oggetto della coscienza migliore, è, secondo il «vero criticismo», il nulla del mondo sensibile. Evitando di determinare esplicitamente le idee come l'oggetto della coscienza migliore, Schopenhauer evita di portare all'esplicito ciò che, da un lato, è richiesto dalla coerenza di questo testo (singolarmente considerato), dall'altro, è incoerente con il discorso finora sviluppato. La tensione tra zona esplicita e zona implicita del testo manifesta il contrasto tra le due istanze. L'oggetto o il mondo della coscienza migliore (in quanto essa è una «modalità assoluta di conoscenza») è infatti determinato da Schopenhauer soltanto come «sovrasensibile», «incondizionato», «eterno», «privo di personalità e causalità». Ma questi attributi sono negativi (equivalgono a «non sensibile», «non condizionato», «non temporale»), sì che la difficoltà che Schopenhauer incontra nel determinare in modo diverso l'oggetto della coscienza migliore è, in realtà, l'*impossibilità* di determinarlo in modo positivo, posto che (secondo quanto è affermato nel frammento n. 65) «il linguaggio stesso appartiene al temporale e allo spaziale (come pure l'intelletto […])», e che quell'oggetto è il nulla delle determinazioni dell'intelletto e del linguaggio.

In base a queste considerazioni, si deve comunque rilevare che nel frammento n. 86 dei manoscritti vengono attribuite alla coscienza migliore le medesime determinazioni che, nel sistema maturo (ma già a partire dai manoscritti del 1814), caratterizzeranno la figura del «puro soggetto del conoscere» – e cioè: la capacità di conoscenza delle idee platoniche e l'essere al di là di ogni individualità come tale (cfr. *infra*, XI, 11).[180]

Ora, posto che l'artista e il fruitore dell'arte accedano alla contemplazione delle idee platoniche, si pone il problema di come questo sia in generale possibile. Schopenhauer sostiene al riguardo che «le eterne forme della natura riposano su una necessità imperscrutabile per l'intelletto ma che ha un misterioso collegamento con il nostro essere più intimo, e che è al di sopra di ogni spiegazione».[181] Nel frammento n. 15 («Su Platone»), del 1810, Schopenhauer aveva inteso le idee come le forme eterne dell'essere, utilizzate dalla divinità come modello per la creazione delle cose finite.[182] In questo senso, era sottinteso che il Creatore stesso, in quanto tale, fosse

180 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 207 e sgg., § 33, p. 359 e sgg.
181 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 64.
182 Cfr. *ivi*, n. 15, pp. 14-15.

il "medio" che congiungeva l'uomo alle idee eterne. Questo punto era perfettamente esplicito in riferimento alle idee a cui non corrisponde alcun oggetto del mondo dei sensi: esse sono comunicate all'uomo direttamente da Dio.[183] Nel 1813 questa soluzione non è più ammissibile: dalla prospettiva teistica (chiaramente sottesa a quella soluzione) Schopenhauer è passato ad una esplicita posizione di ateismo filosofico, che nega la legittimità del *concetto* di «Dio» (cfr. *supra*, 8). Di conseguenza, il «collegamento» tra le idee e l'«essere più intimo» dell'uomo (collegamento che rende possibile all'uomo la conoscenza delle idee) non può che restare irrimediabilmente «misterioso» e «al di sopra di ogni spiegazione».

15. *«L'incanto del passato». Ricordo e contemplazione*

Nel 1808 Schopenhauer scriveva che la consolazione offerta dalla filosofia consiste nella possibilità di guardare le «apparenze del mondo esterno» «da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione [*ohne Teilnahme*]».[184] Quest'assenza di partecipazione o diretto coinvolgimento negli eventi esterni era per Schopenhauer la ragione di quella «quiete così amabile» che accompagna immancabilmente l'attività del ricordare[185] (cfr. *supra*, I, 5).

In nota al frammento n. 86, riflettendo ulteriormente sulla letizia contemplativa che segue alla liberazione dalla soggettività, Schopenhauer scrive: «*L'incanto* [Zauber] *del passato* viene dalla stessa fonte».[186] Infatti, «quando ci rappresentiamo giorni passati», «richiamiamo solo gli oggetti, non il soggetto con tutta la sua miseria», sì che «ci ricordiamo solo ciò che è oggettivo», ci solleviamo al di sopra di noi stessi «e la coscienza migliore diventa libera».[187] Proprio la «soggettività» è infatti «la fonte di ogni miseria».[188] Il fondamento di ciò che nel 1808 è chiamato «partecipazione» agli eventi esterni è individuato, quindi, nella soggettività.

> Ne deriva che, soprattutto quando ci troviamo in uno stato di sofferenza e di paura, l'improvviso ricordo di un tempo in cui questa sofferenza non c'era ci scorre davanti agli occhi [*an uns vorüberfliegt*] come un paradiso perduto,

183 Cfr. *ivi*, p. 15.
184 *Ivi*, n. 12 [1], p. 11.
185 *Ivi*, n. 12 [4], pp. 11-12.
186 *Ivi*, n. 86, p. 63. Traduzione modificata.
187 *Ivi*, n. 86, p. 63.
188 *Ibid*.

> perché adesso quel che ritorna è solo l'oggettivo, non il soggettivo, e noi ci immaginiamo che allora fossimo tanto liberi per quell'oggettivo come adesso; ma anche allora il soggettivo era in stato di sofferenza.[189]

Ciò che è comune al contemplare e al ricordare è l'intrattenimento di un *rapporto puramente conoscitivo* con gli eventi esterni, che, però, nel primo caso (nella contemplazione), sono attuali, cioè contemporanei allo stesso soggetto, nel secondo caso (nel ricordo), invece, non sono più. Ricordare è contemplare il proprio passato; e, viceversa, contemplare è come ricordare, anziché vivere, il proprio presente.

Questo affrancamento dalla soggettività, ossia «la liberazione dalla coscienza temporale», comporta nell'individuo, in entrambi i casi, la sollecitazione della coscienza migliore: egli sperimenta, se pure in modo diverso, la propria essenziale estraneità e superiorità al mondo sensibile.

In tutte queste considerazioni è implicito che l'individuo possa passare dalla coscienza empirica alla coscienza migliore. Ma tale passaggio presuppone a sua volta la possibilità di una qualche *relazione* tra il suo *terminus a quo* e il suo *terminus ad quem* (cfr. *infra*, 18-19).

16. *La coscienza migliore e la musica. Il saggio perduto «Sulla gerarchia delle arti»*

Nel 1808, probabilmente sotto l'influsso di Wackenroder, Schopenhauer esprimeva una spiccata predilezione per «la divina arte musicale»: in una lettera alla madre la descriveva come «un fiore celeste» che, pur «radicato in questo suolo di sofferenza», «campeggia alto in tutto il suo splendore».[190] La musica è «un'immediata risonanza dell'eterno»[191] (cfr. *supra*, I, 4).

L'immediatezza del rapporto tra la musica e l'eterno viene nuovamente affermata nel frammento n. 86:

> La musica è un genere molto a sé del bello, ha a che fare solo con il tempo, essendo questo la sua condizione immediata, ma con nulla di ciò che accade nel tempo. Non è come le altre arti una rappresentazione degli effetti della coscienza migliore nel mondo sensibile, ma essa stessa uno di questi effetti […].
>
> Se si paragona tutta la nostra coscienza a una sfera, la musica è forse il gioco dei suoi raggi più brevi, più vicini al centro […]. Certo è che stimola nel modo

189 *Ivi*, pp. 63-64. Traduzione modificata.

190 Cfr. L. Lütkehaus (a cura di), *La famiglia Schopenhauer*, cit., p. 134.

191 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 64.

> più immediato la coscienza migliore, ma sta anche nella posizione più remota da quella empirica – Vedi il saggio sulla gerarchia delle arti [*den Aufsatz über die Stufenfolge der Künste*].[192]

Al contrario delle altre arti belle, la musica non è compromessa con alcuna condizione del fenomeno, a parte il tempo. (Questa affermazione, ripetuta ne *Il mondo*,[193] è ovviamente inesatta: originandosi dalla vibrazione dei corpi nell'aria, il suono sottostà anche a determinazioni spaziali; tant'è vero che, per esempio, ha sempre e necessariamente una provenienza). La musica sembra quindi essere la forma d'arte che è in rapporto più stretto con la fonte metafisica di ogni produzione artistica: la coscienza migliore. È probabilmente in base a questo medesimo criterio – e cioè la maggiore o minore "prossimità" rispetto alla coscienza migliore – che Schopenhauer, nel saggio giovanile menzionato nel frammento, e che purtroppo è andato perduto, aveva cercato di stabilire una vera e propria «gerarchia» tra le arti.[194]

Queste considerazioni portano Schopenhauer a non condividere ciò che Kant scrive sulla musica nella *Critica della capacità di giudizio*. Per Kant, infatti, la musica non è che un «bel gioco delle sensazioni» dell'udito,[195] da avvicinare, in quanto fonte di mero diletto, al gioco d'azzardo e alla conversazione brillante.[196] La musica «è più godimento che cultura (il gioco di pensieri che viene così incidentalmente suscitato è solo l'effetto di un'associazione quasi meccanica) e ha, valutandola con la ragione, meno valore di ogni altra delle arti belle»».[197] Quest'ultima affermazione si trova nel paragrafo 53 della *Critica della capacità di giudizio*, intitolato «Confronto del valore estetico delle arti belle fra di loro».[198] È possibile che Schopenhauer, nel suo saggio «Sulla gerarchia delle arti», intendesse proporre una comparazione alternativa e polemica rispetto a quella kantiana.

D'altra parte, secondo Schopenhauer, la teoria estetica di Kant è viziata essenzialmente dal fatto che questi «non conosce ciò che è al di sopra di ogni ragione»,[199] ossia la coscienza migliore eterna; e proprio la musica, a diffe-

192 *Ivi*, pp. 65-66.
193 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 314, p. 529: «la musica viene percepita […] unicamente e solo nel tempo e per il tempo, con assoluta esclusione dello spazio».
194 Cfr. quanto scrive A. Hübscher in HN I, p. 505.
195 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 473 e sgg.
196 *Ivi*, p. 491 e sgg. Cfr. HN II, p. 291.
197 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 481. Cfr. P. Giordanetti, *Kant e la musica*, CUEM, Milano 2001.
198 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 477.
199 HN II, p. 289.

renza delle altre arti, è per Schopenhauer non «una rappresentazione degli effetti della coscienza migliore nel mondo sensibile», bensì «uno di questi effetti».[200] Dal punto di vista del giovane Schopenhauer, l'arte musicale, svalutata (e quindi in fondo incompresa) da Kant, è in un rapporto immediato con ciò che Kant non ha conosciuto. Si ricordi che la stretta relazione tra arte musicale e dimensione dell'eterno era stata accennata nel suggestivo frammento n. 77, già citato:

> La mia fantasia si trastulla spesso (soprattutto in presenza della musica) con il pensiero che la vita di tutti gli uomini e la mia siano solo *sogni* di uno spirito eterno, cattivi e buoni sogni, e ogni *morte* un destarsi.[201]

17. *Il culmine dell'umano: genialità e santità*

Per Kant, il giudizio estetico sul sublime può esprimere una pretesa all'universalità solo in quanto presuppone necessariamente le idee morali, presenti in ogni individuo.[202] Al riguardo Schopenhauer annota: «Egli [Kant] conferma dunque la mia affermazione secondo la quale il bello, come il sublime, è stimolazione [*Anregung*] della coscienza migliore, che si rivela tra l'altro come moralità».[203] Nella relazione tra ambito morale ed estetico Schopenhauer trova una conferma delle proprie riflessioni concernenti la comune origine dell'arte e della morale: la coscienza migliore. Da qui egli trae spunto per muovere alcune considerazioni sulle analogie e differenze che sussistono tra *genialità* (intesa come somma capacità artistica) e *santità* (o perfezione morale).

In ogni uomo c'è una «traccia [*Spur*]» della coscienza migliore, però secondo una diversa gradazione, che distingue gli individui tra loro – anche quegli individui rarissimi che sono il genio e il santo.[204] Sebbene il primo non potrà mai essere «malvagio [*boshaft*]» e il secondo, da parte sua, avrà sempre una spiccata sensibilità per la bellezza, «genialità e santità forse non si trovano mai in uno stesso individuo».[205] Nel santo, infatti, «la coscienza migliore predomina così indisturbata, che a lui il mondo sensibile appare per così dire con colori deboli, egli agisce in conformità ad essa,

200 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 64.
201 *Ivi*, n. 77, p. 53.
202 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., pp. 313-315.
203 HN II, p. 290.
204 *Ibid*.
205 *Ibid*.

è in essa beato e il suo apparire [*Erscheinung*] serve ad elevazione del mondo anche soltanto come esempio».[206] Il genio, invece, deve mantenere sempre vivo il suo rapporto con il mondo sensibile, perché è proprio in esso che deve realizzare i suoi capolavori. (Questo punto era centrale già nella glossa del 1811 a Fichte, là dove Schopenhauer aveva determinato la *hohe Besonnenheit* del genio come la sua capacità di comunicare la conoscenza metempirica attraverso oggetti dell'esperienza[207]).

Di conseguenza, nel genio deve essere attiva non soltanto la coscienza migliore, ma anche la coscienza temporale, ovvero «la coscienza del mondo sensibile» – e con essa, inevitabilmente, la «sensibilità».[208] L'esercizio di quest'ultima impedisce al genio di raggiungere la condizione della santità. Mentre il santo può accontentarsi della propria «costante volontà pura», disinteressandosi dell'effettivo successo dei propri buoni propositi (nella morale, infatti, conta solo la volontà: cfr. *supra*, IV, 1-2), il genio ha da realizzare nel mondo dell'esperienza qualcosa di preciso, e cioè «la sua opera d'arte».[209] A differenza del santo, egli non può dire «il mio regno non è di questo mondo»: il suo regno è *anche* – se pure non solo, o non soprattutto – di questo mondo.[210] Nel genio il «contrasto [*Kontrast*]» tra le due coscienze è sempre vivo: «in questa perdurante duplicità della sua natura [*Duplicität seiner Natur*]» egli «non ha la stessa pace del santo e il suo semplice esistere [*Daseyn*] è già una specie di martirio per il bene dell'umanità».[211] Il martirio del genio non è il rogo, o la lapidazione, ma il suo mero esistere, mentre l'esistenza del santo è, di per sé, non un martirio, ma una forma di beatitudine, perché egli ha eliminato «la duplicità della sua natura». Di conseguenza, il santo può elevare il mondo anche solo attraverso la propria beatitudine (con l'«esempio»); il genio, invece, può servire l'umanità solo attraverso il proprio martirio.

206 *Ibid*. Si ricordi che la metafora dei colori era presente nel commento di Schopenhauer alla seconda lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia»: «Giunge un attimo in cui tutto il mondo del fenomeno sbiadisce, viene oscurato dall'io che conosce la propria realtà e quella di un mondo sovrasensibile» (*ivi*, p. 23; cfr. *supra*, III, 5).

207 Cfr. *ivi*, p. 18.

208 *Ivi*, p. 290. Cfr. N. De Cian, *Il ruolo della* Critica del giudizio *nell'elaborazione della filosofia schopenhaueriana della redenzione*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, cit., pp. 167-179: 174 e sgg.

209 HN II, p. 291.

210 *Ibid*.

211 *Ivi*, pp. 290-291.

Trovandosi per così dire in bilico tra la coscienza del mondo empirico e quella del mondo metempirico, il genio rappresenta un particolare tipo di umanità situato tra il filisteo, che è rivolto esclusivamente al mondo sensibile, e il santo, che è rivolto esclusivamente al mondo sovrasensibile. Lo stato interiore del genio si trova quindi, a sua volta, a metà tra la beatitudine ottusa del primo[212] e quella trascendente del secondo. Proprio questa singolare posizione limite tra due *opposte* condizioni di felicità condanna il genio ad uno stato di straordinario e insopprimibile dolore.

Nel testo è chiaramente presupposto che la sofferenza estrema dell'uomo sia dovuta al dissidio tra le sue due nature, e che la vera e suprema felicità consista per lui nell'eliminare la duplicità del suo essere, a favore della sola coscienza migliore. Qui è dunque ancora affermata la possibilità, da parte dell'uomo, di eliminare *in vita* la suddetta duplicità (cfr. *supra*, 4).

Il giovane Schopenhauer ammette apertamente la duplicità del proprio essere («La mia *speranza* [corsivo mio] è che questa coscienza migliore […] *diventi* [corsivo mio] l'unica mia coscienza»: frammento n. 81); già in questi anni, dunque, egli è portato considerare se stesso più come un genio che come un santo.

18. *La questione del «collegamento» tra coscienza empirica e coscienza migliore. Il volere come «ago della bilancia universale»*

Nel frammento n. 35 (in cui la figura della coscienza migliore compare per la prima volta), Schopenhauer definisce «misterioso» il «collegamento [*Verbindung*]» che, in un medesimo individuo, sussiste tra ragione e coscienza migliore (in questo testo, il termine «ragione» denota la facoltà conoscitiva della coscienza empirica o finita dell'uomo: cfr. *supra*, VII, 6). Anche nel frammento n. 99 è menzionato il «misterioso vincolo [*Bandes*]» che tiene «allacciata» la coscienza migliore «alla coscienza empirica per formare l'identità di *un unico* io».[213]

Questo vincolo o collegamento, se pur misterioso, deve essere d'altra parte necessariamente ammesso. Nel medesimo frammento n. 35 si dice infatti che proprio in virtù di esso «sorge per l'individuo la scelta se vuol essere *ragione* o *coscienza migliore*».[214] Se la coscienza migliore e la coscienza empirica non stessero in relazione, l'individuo non potrebbe essere

212 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 58.
213 *Ivi*, n. 99, p. 90.
214 *Ivi*, n. 35 p. 30.

(alternativamente) l'una o l'altra – ossia, non potrebbe passare dall'una all'altra; la loro relazione costituisce la condizione di *possibilità* di questo passaggio. Ora, la *realtà* di quest'ultimo è, per Schopenhauer, assolutamente indubitabile: egli stesso crede di esperirla in prima persona. Dunque, un tale collegamento deve esistere; ossia, deve esserci una qualche relazione tra questi due termini, i quali sono tra loro, al tempo stesso, assolutamente opposti.

Questo problema viene affrontato per la prima volta esplicitamente nel frammento n. 91. Il pretesto è l'analisi della circostanza che, «nei giorni e nelle ore in cui l'impulso alla voluttà è più forte», «proprio allora le forze supreme dello spirito, anzi la coscienza migliore, sono pronte per l'attività più grande, benché *latenti* nell'istante in cui la coscienza si è data all'appetito e ne è tutta piena».[215]

> […] *Kielmeyer* dice giustamente che cervello e genitali sono *poli opposti.* E io aggiungo che sono i rappresentanti della coscienza temporale, e di quella sovratemporale, migliore. […] Nei periodi menzionati vi è realmente *la vita più forte e più attiva*, in quanto i due poli polarizzano con il massimo di energia: ciò si manifesta quindi solo negli uomini dallo spirito eccezionale. In quelle ore spesso si vive più che in anni di torpore. Ciò che conta è solo *quale direzione* si prende. L'*un* polo non intende l'altro, non esiste affatto per l'*altro* [ist *für den* anderen *gar nicht da*]. Eppure la ragione, come facoltà di riconoscere la totalità della vita nella sua unità, come legame [*Band*] tra coscienza temporale e coscienza migliore, e in forza dell'unità sintetica dell'appercezione, – ha una cognizione storica dei due principi e dal momento che la sua unità sintetica dell'appercezione non viene mai meno, anche nell'istante in cui la coscienza si dissolve nella brama può tenere presente la massima, scaturita dalla coscienza migliore, di «prendere l'altra direzione»; la avanza come *concetto morto* contro la *brama vitale*, ma tuttavia la avanza e rende *possibile* la scelta [*Wahl*], ossia rende *possibile la libertà* di cui essa è condizione, perciò deve essere strumento di ciò che è infinitamente migliore di lei stessa.[216]

In quanto «facoltà della totalità», la ragione abbraccia la totalità della vita e dell'esperienza umane e, pertanto, entrambe le nature che costituiscono l'uomo come tale: coscienza empirica e coscienza migliore. Attraverso la facoltà della ragione, l'individuo rimane consapevole della coscienza migliore – e quindi della possibilità di determinare se stesso, appunto, come coscienza migliore – anche nei momenti in cui è determinato come coscienza empirica. Nella possibilità di questo passaggio, ossia

215 *Ivi*, n. 91, p. 71.
216 *Ivi*, p. 72.

nella possibilità della scelta tra le due coscienze, consiste la *libertà* propria dell'uomo. Rappresentando il legame tra le due coscienze (nel senso sopra indicato), la ragione costituisce la condizione di possibilità della scelta suddetta e, di conseguenza, della stessa libertà umana.

Ma coscienza empirica e coscienza migliore sono l'una l'opposto assoluto – ovvero il nulla – dell'altra («L'*un* polo […] non esiste affatto per l'*altro*»); la ragione è allora il legame che congiuge ciò che, altrimenti, non sarebbe mai congiunto. Questa funzione della ragione è a sua volta resa possibile, secondo Schopenhauer, dall'unità sintetica dell'appercezione.

Quest'ultimo punto è estremamente interessante. In un celebre e controverso passo della *Critica della ragion pura*, Kant aveva affermato: «*l'Io penso* deve *poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni».[217] Infatti «tutte le *mie* rappresentazioni, in una qualsiasi intuizione data, devono sottostare all'unica condizione per cui io possa attribuirle, come *mie* rappresentazioni, all'identico me stesso».[218] L'«appercezione pura» è per Kant quella fondamentale e originaria forma di «autocoscienza» che, «producendo [*indem… hervorbringt*] la rappresentazione *io penso*», rende possibile la consapevolezza che ogni io ha della propria identità numerica, pur nell'estrema variabilità delle situazioni empiriche ("interiori" ed "esteriori").[219] Schopenhauer pensa probabilmente a qualcosa di simile, nella misura in cui intende l'unità sintetica dell'appercezione come ciò che fonda e garantisce l'identità numerica del medesimo io (individuo), pur nel suo essere, in tempi e circostanze differenti, coscienza empirica o coscienza migliore.

> Il mutare della direzione, il passaggio [*Uebergang*] dal regno dell'oscurità, del bisogno, del desiderio, dell'illusione, di ciò che diviene e mai è, – al regno della luce, della quiete, gioia, grazia, armonia e pace è *infinitamente difficile* e

217 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 131, p. 241. Fichte, nella tredicesima lezione «Sui fatti della coscienza», aveva ripreso brevemente il discorso di Kant: «[…] Fra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato vi è un legame assoluto (essi, in quanto principio e principiato, non possono stare l'uno senza l'altro) che non è ulteriormente spiegabile. Kant lo ha chiamato l'assoluta unità sintetica dell'appercezione, e, dicendo che essa è il principio della deduzione delle categorie e accompagna durevolmente ogni pensare, ha mostrato l'alto grado della sua consapevolezza [*Besonnenheit*], ed è stato in ciò molto vicino a finire nell'idealismo. Questa copula tra l'io e la sua rappresentazione è dunque l'essenza assoluta di ogni pensare e sapere» (HN II, pp. 42-43).

218 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 138, p. 251.

219 Cfr. *ivi*, B 133, p. 243.

> *infinitamente facile*. […] Per compiere ciò che è enormemente difficile, impossibile, basta solo *volere*, ma si deve *volere*.[220]

La ragione collega le due coscienze e costituisce quindi, per l'individuo, la condizione di possibilità del passaggio dall'una all'altra. Ma ciò che rende *reale* o effettivo il passaggio è il *volere*; quest'ultimo è quindi infinitamente più importante della ragione.

> *Volere*! Grande parola! Ago della bilancia del giudizio universale! Ponte tra cielo e inferno! La ragione non è la luce che splende nel cielo, ma solo un segnale indicatore che noi stessi mettiamo indirizzandolo verso il fine scelto, perché mostri la direzione quando il fine si nasconde. Ma lo si può indirizzare verso l'inferno come verso il cielo.[221]

Schopenhauer non specifica "chi" o "cosa" sia ciò che, nell'individuo, può passare dall'essere coscienza empirica all'essere coscienza migliore (e viceversa). È qui ancora presupposto un residuo indeterminato e inspiegabile, che costituisce il nucleo più intimo dell'individuo (cfr. *supra*, 4 e 11).

Il breve inno al volere appena citato presuppone evidentemente la libertà dell'essere umano (anche per questo ricorda molto l'inno al «dovere» della *Critica della ragion pratica*[222]). Ma esso non deve essere interpretato alla luce della metafisica della volontà, che Schopenhauer formulerà solo a partire dal 1814 (cfr. *infra*, XI, 7 e sgg.).[223]

Per Schopenhauer «il *modo di pensare* [*Denkungsart*] (e cioè l'operare dell'intelletto, *id est* della facoltà di *pensare* [Denk*vermögens*]) […] è del

220 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 91, pp. 72-73.

221 *Ivi*, p. 73.

222 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 187: «*Dovere*, [Pflicht!] nome grande e sublime […]: qual è l'origine degna di te, dove si trova la radice della tua nobile discendenza, che alteramente respinge ogni parentela con le inclinazioni; quella radice da cui si deve far derivare la condizione inderogabile di quel valore che è il solo che gli uomini possano darsi da sé? Non può essere nulla di meno di ciò che innalza l'uomo al di sopra di se stesso (come parte del mondo sensibile) [….]. Non è nient'altro che la *personalità* – cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intera natura […]».

223 Questa circostanza è sottolineata bene da K. Gjellerup, *Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie*, cit., p. 501. Cfr. anche U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., pp. 68-69. F. Decher (cfr. *Das „beßre Bewußtsein": Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, cit., p. 65) interpreta invece l'inno al volere come già preludente al sistema della metafisica della volontà.

tutto inessenziale, ma l'essenziale è la volontà, e […] questa, s'intende nelle sue espressioni morali, è indipendente dal pensare dell'intelletto».[224] La stessa scelta tra coscienza migliore e coscienza empirica è un'espressione morale della volontà: si tratta infatti della scelta tra il «regno dell'oscurità, del bisogno, del desiderio, dell'illusione, di ciò che diviene e mai è», e il «regno della luce, della quiete, gioia, grazia, armonia e pace». E in effetti, come avviene in ogni decisione morale, così anche qui ne va del destino eterno dell'individuo (cfr. *supra*, IV, 1-2).

Tutto questo tratto del discorso implica la preminenza del volere sulle facoltà (conoscitive) di intelletto e ragione: queste ultime sono *interne* ad una delle due opzioni di scelta della volontà (e cioè all'opzione rappresentata dalla coscienza empirica). Tale preminenza, comunque, era espressa *in nuce* già nel frammento n. 35 (all'«individuo» spetta «la scelta se *vuol* [corsivo mio] essere *ragione* o *coscienza migliore*»; cfr. *supra*, VII, 11).

19. *La «parvenza trascendentale» della relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore e il dogma del peccato originale come sua rappresentazione mitica*

Nei frammenti successivi al n. 91 Schopenhauer non fa più ricorso all'«unità sintetica dell'appercezione» per spiegare la possibilità della relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore. Si tratta di un tentativo teorico fallito, che si consuma nel corso del frammento stesso – il quale si chiude, di fatto, in modo aporetico.

Il problema della relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore è ripreso nel frammento n. 96, però secondo una formulazione che smentisce espressamente la soluzione proposta nel frammento n. 91; anzi, Schopenhauer nega qui la stessa legittimità di posizione del problema:

> Dopo aver chiaramente indicate e distinte la *coscienza migliore* e l'*empirica*, sorge la questione della *relazione* tra le due: come *cioè* [corsivo mio] si sia mai potuto pervenire alla coscienza empirica [*nämlich wie es zum empirischen Bewußtseyn je habe kommen können?*]. La questione è trascendente e questa relazione è una parvenza trascendentale.[225]

224 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 67, p. 47.
225 *Ivi*, n. 96, p. 88.

La questione circa la relazione tra le due coscienze viene identificata da Schopenhauer con la questione di «come […] si sia mai potuto pervenire alla coscienza empirica».[226]

Glossando la prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», Schopenhauer aveva affermato che l'individuo, a seconda della propria predisposizione verso il realismo o l'idealismo, può chiedere: «Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione quella coscienza che non è in essa?», oppure: «Come giungo alla coscienza della percezione?»[227] (cfr. *supra*, V, 5). Si potrebbe allora pensare che, nel frammento n. 96, Schopenhauer intenda dire che l'individuo, a seconda della propria predisposizione verso il filisteismo o la santità (e la genialità), chieda: «Come arriva nella mia coscienza empirica la mia coscienza migliore?», oppure: «Come giungo alla coscienza empirica?».

Ma, in realtà, in questo caso è possibile solo una forma della domanda – e precisamente quella sollevata da Schopenhauer, che chiede l'origine della coscienza empirica. La domanda che chiede come si sia mai pervenuti ad una della due coscienze presuppone necessariamente che la coscienza alla quale "si è pervenuti", nel tempo precedente, non fosse. Ma la coscienza migliore è eterna, sì che di essa non si può ammettere alcun pervenire o sopraggiungere: gli aggettivi «eterna», «sovratemporale», «sovrasensibile», significano non solo che essa è coscienza dell'eterno, del sovratemporale, del sovrasensibile, ma anche e soprattutto che essa stessa è tale. La coscienza migliore è essenzialmente affine a ciò che conosce (più in generale, si può ipotizzare che, in relazione alla duplicità tra coscienza empirica e coscienza migliore, Schopenhauer faccia valere il principio empedocleo della conoscenza del simile attraverso il simile; cfr. *infra*, XII, 10). Dal punto di vista di Schopenhauer, dunque, la questione circa la relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore può essere posta soltanto nel modo in cui egli la pone, a prescindere dalla «predisposizione filosofica» o morale di chi domanda.

Sennonché tale questione, in qualunque modo venga formulata, è «trascendente», e la stessa relazione, che essa implica, è una «parvenza trascendentale».[228]

> Poiché qui viene presupposto 1) che a un certo momento la coscienza empirica sia succeduta a quella migliore, – viene quindi presupposta successione e

226 *Ibid*.
227 HN II, p. 31.
228 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 96, p. 88.

> quindi *tempo,* che però è solo una determinazione della coscienza empirica e da essa condizionata, di conseguenza già la presuppone; 2) ci si interroga sulla relazione stessa, se per esempio la coscienza empirica abbia una causa [*Ursache*] nella coscienza migliore o qualcosa del genere. Ma ogni possibile relazione è soltanto determinazione della coscienza empirica, ha la sua esistenza solo nel pensiero, pensiero che è determinazione della coscienza empirica che si manifesta come intelletto e come ragione.[229]

Anche la domanda che chiede «come si sia mai potuto pervenire alla coscienza empirica» presuppone illegittimamente una relazione di *successione*, ed eventualmente di *causalità*, tra la coscienza migliore e la coscienza empirica; tale domanda riferisce pertanto (surrettiziamente) a entrambi i termini determinazioni – come temporalità e causalità, ma più, in generale, la categoria di «relazione» – che appartengono propriamente solo a uno di essi, e cioè alla coscienza empirica. Appunto per questo la questione circa la relazione tra coscienza empirica a coscienza migliore è trascendente, e la relazione stessa è una parvenza trascendentale. Considerazioni analoghe sono svolte da Schopenhauer in commento allo scritto di Jacobi *Sulle cose divine*.[230] Ciononostante, «questa parvenza trascendentale è inevitabile»: non si può fare a meno di pensare la suddetta relazione, che il peccato originale esprime miticamente.[231]

Nel frammento n. 99 Schopenhauer nomina di sfuggita «il sussistere inspiegabile [*das unerklärbare Bestehn*] della coscienza empirica accanto a quella migliore».[232] L'«inspiegabile» è cioè costituito dall'esistenza della coscienza empirica. Ma questo significa che Schopenhauer si domanda: «Perché non esiste soltanto la coscienza migliore?»; ossia: «Perché esiste (anche) la coscienza empirica»?

In un appunto del 1811 egli ammetteva: «Mi meraviglio di come io sia diventato soggetto, e per questo filosofo: mosso dalla consapevolezza che la soggetto-oggettività non è il mio stato assoluto, ma uno [stato] dal quale desidero ardentemente redenzione».[233] Qui Schopenhauer nomina espressamente il suo essere diventato soggetto – il che sembrerebbe presupporre una sorta di "passaggio" dallo «stato assoluto» allo stato della «soggetto-

229 *Ibid*.
230 Cfr. HN II, pp. 370-371.
231 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 96, p. 88.
232 *Ivi*, n. 99, p. 91.
233 HN II, p. 321. Si ricordi anche che, secondo la glossa a Fichte sopra citata, lo «*stupore filosofico* sul mondo, cioè su quella seconda coscienza [data] nella percezione», sorge quando l'uomo raggiunge il punto di vista «di una coscienza esistente per sé, non dipendente dalla percezione e non data attraverso di essa» (cfr. *ivi*, p. 31).

oggettività». Ma *che cosa* propriamente ha conosciuto o attraversato questo passaggio? *Che cos'è* ciò che "è diventato" soggetto? Su questo punto Schopenhauer tace. In ogni caso, il contenuto di questo frammento è comprensibile solo alla luce di un passo delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* di Schelling, in cui è scritto che il «peccato originale» – inteso come perdita dell'intuizione della realtà eterna, ovvero delle «*cose in sé*» – è «la fuoriuscita [*Heraustreten*] dallo stato assoluto».[234] Per Schopenhauer, lo stato della soggettività finita (kantianamente intesa), ovvero della soggetto-oggettività, coincide proprio con la costituitiva *impossibilità* di una conoscenza vera o assoluta delle cose. Tale stato, dal quale il giovane Schopenhauer cerca ardentemente «redenzione», è la stessa *coscienza empirica* dell'uomo, intesa come "esito" di ciò che la religione chiama «peccato originale».

Secondo il frammento n. 79, «questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere solo a ciò che secondo la massima della coscienza migliore non dovrebbe essere».[235] La medesima idea è ribadita con forza nei frammenti n. 99 e 109: «la morte è un debito contratto con la vita»,[236] perché la «vita stessa» – ovvero la «coscienza prigioniera nell'intelletto e nella sensibilità» – «c'è solo tramite un errore, un passo falso, tramite ciò che non dovrebbe essere [*das, was nicht seyn sollte*]».[237] «Perciò la Bibbia e il cristianesimo fanno *giustamente* [corsivo mio] venire al mondo la morte e il fardello e la miseria della vita con il peccato originale».[238] Il verbo latino *peccāre* significava in origine, per l'appunto, «fare un passo falso», «mettere il piede [*pēs*] in fallo».

Si deve considerare che, secondo la tradizione cristiana, il peccato originale è il risultato di *un atto di libera volontà* da parte dell'uomo.[239] L'implicito fondamentale di questi testi sembra quindi essere, come nel frammento n. 91, il ruolo centrale del *volere* nel «passaggio [*Uebergang*]» dell'individuo dalla coscienza migliore a quella empirica – intendendo qui questo passaggio come il processo attraverso cui l'uomo, dall'essere *soltanto* coscienza migliore, è diventato *anche* coscienza empirica (cfr. *supra*, 3; *infra*, X, 9).

234 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., p. 62 (Lettera ottava).
235 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 79, p. 54.
236 *Ivi*, n. 99, p. 90.
237 *Ivi*, n. 109, p. 97.
238 *Ivi*, n. 99, p. 90.
239 Cfr. Agostino, *La città di Dio*, cit., p. 567 e sgg.; p. 668 e sgg.

Secondo Schopenhauer, tuttavia, la dottrina del peccato originale esprime il suddetto passaggio in modo mitico (*mytisch*), non filosofico – probabilmente nel senso che lo descrive attraverso i termini *empirici* di «tempo» e «causalità»: l'atto di volontà dell'uomo, a cui è seguito quel peccato, è infatti pensato come "precedente" e "causa" della caduta. Si ricordi, a questo proposito, che l'essenza della religione consiste per Schopenhauer nella posizione di una «connessione» arbitraria e «figurata [*bildich*]» «tra il mondo della parvenza e il mondo vero (tra quello sensibile e quello sovrasensibile)» (cfr. *supra*, VII, 2).[240] Nel dogma del peccato originale, la medesima connessione figurata – epistemologicamente illegittima – è posta tra la coscienza del mondo sensibile e la coscienza del mondo sovrasensibile.

In se stessa, ovvero al di là di qualsiasi possibile mito, la relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore è completamente inconcepibile, e costituisce anzi una vera e propria parvenza trascendentale: qualcosa, cioè, che sembra pensabile e conoscibile, ma in realtà non lo è.

> Si può dire, se proprio si vuole parlare di questa relazione, che è senz'altro e per tutta l'eternità inconoscibile. Giacché la coscienza migliore, che sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce; la coscienza empirica però non può conoscere una relazione di cui è essa stessa un membro, che dunque va oltre la sua sfera e che la include.[241]

«La coscienza migliore non pensa e non conosce». Il conoscere come tale è interno – e quindi limitato – a *uno solo* dei due termini della relazione, ossia alla sola coscienza empirica; di conseguenza, la relazione stessa cade necessariamente al di fuori di qualsiasi conoscenza possibile.

Tuttavia, anche soltanto dire che la relazione tra coscienza migliore e coscienza empirica «è senz'altro e per tutta l'eternità inconoscibile» significa presupporre «come pensato qualcosa in sé contraddittorio», ossia qualcosa che non si può pensare (la detta relazione, appunto).[242] Persino affermare l'inconoscibilità della suddetta relazione è contraddittorio, in quanto sottintende che ciò, che non si può pensare, venga pensato (come soggetto di una predicazione). Si deve quindi rinunciare del tutto a parlare di tale relazione.

240 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, p. 26.
241 *Ivi*, n. 96, pp. 88-89.
242 *Ivi*, n. 96, p. 89.

20. *L'aporia fondamentale: la coscienza migliore «sta al di là di soggetto e oggetto, non pensa e non conosce». Opposizione assoluta e non assoluta*

Nella parte finale del frammento 96, sopra citato, viene introdotta, come proposizione subordinata (attraverso il «giacché [*denn*]»), una precisazione importantissima, che, per il suo contenuto, meriterebbe senz'altro la dignità di proposizione principale del periodo: «la coscienza migliore, che, sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce». Già nel frammento n. 81 Schopenhauer scrive: «la coscienza migliore in me mi solleva in un mondo dove non ci sono più né personalità e causalità, né soggetto e oggetto».[243] Queste affermazioni sono certamente coerenti con ciò che Schopenhauer sostiene altrove: la «scissione […] in soggettivo e oggettivo» è «la base della nostra coscienza», conformemente al principio di Reinhold.[244] La dualità di soggetto e oggetto (la «soggetto-oggettività») non è lo stato assoluto dell'uomo, sì che il giovane Schopenhauer arriva a meravigliarsi di essere diventato soggetto (ossia, di non trovarsi più in uno stato assoluto).[245]

La coscienza migliore non è né soggetto né oggetto (di conoscenza): «non pensa e non conosce» (e, allo stesso modo, non può essere in senso stretto né pensata né conosciuta). Tuttavia essa è per Schopenhauer «modalità assoluta di conoscenza», nella misura in cui conosce la realtà assoluta o eterna (che nel frammento n. 86 coincide l'idea platonica: cfr. *supra*, 14). Come è possibile che Schopenhauer affermi tutte queste cose insieme?

Se si prende l'affermazione secondo cui la coscienza migliore «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce» in senso relativo (non assoluto), allora si può dire che il pensare e il conoscere che *non* riguardano la coscienza migliore sono il pensare e il conoscere non assoluti, e cioè *dell'intelletto*, mentre il conoscere che le viene attribuito è un conoscere antitetico a quello dell'intelletto. In questo modo, il conoscere che viene attribuito alla coscienza migliore non sarebbe il medesimo che le viene negato, sì che non si produrrebbe alcuna contraddizione. Ma l'affermazione di Schopenhauer ha un tono perentorio: la coscienza migliore «non pensa e non conosce» affatto. Non è quindi possibile dirimere la questione nel modo appena esposto.

Ora, *come può qualcosa che non pensa e non conosce affatto, e che neppure è soggetto del conoscere, essere tuttavia «coscienza»?* Questo ter-

243 *Ivi*, n. 81, p. 55.
244 HN II, p. 332.
245 *Ivi*, p. 321.

mine implica inevitabilmente una connotazione conoscitiva (e in effetti, la coscienza migliore conosce «il mondo eterno»). La contraddizione sussiste tra la limitazione del conoscere al solo ambito empirico – e quindi alla coscienza di quest'ultimo, che è appunto la coscienza empirica – e l'affermazione della possibilità di una conoscenza metempirica. Si tratta, sempre e ancora, dell'opposizione di fondo tra il vettore "platonico" (conoscibilità epistemica, ovvero positiva, della realtà in sé) e il vettore "kantiano" (inconoscibilità della realtà in sé; cfr. *supra*, II, 13).

In questo punto specifico si nasconde la vera e propria *contraddizione fondamentale* della teoria della coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 14). Essa consiste, in ultima analisi, nel tentativo di pensare e descrivere *positivamente* ciò che, al contempo, viene definito come il nulla di tutto ciò che è (positivamente) pensabile e conoscibile. La coscienza migliore è infatti, da un lato, assolutamente opposta alla coscienza empirica; dall'altro, è pur sempre «coscienza», e quindi *non è* assolutamente opposta alla coscienza empirica, condividendo con essa (almeno) l'essere «coscienza». L'opposizione tra le due coscienze è posta esplicitamente come *assoluta* (ognuna di esse è il nulla dell'altra), e implicitamente – attraverso il termine «coscienza» – come *non assoluta*.

In conclusione: *la relazione – che Schopenhauer definisce «parvenza trascendentale» – tra coscienza empirica e coscienza migliore è implicata proprio dal termine «coscienza»*, sì che l'uso di tale termine risulta irrimediabilmente trascendente, al pari della relazione che esso esprime. Rispetto a questo complesso momento contraddittorio, l'unica soluzione possibile è (e in effetti sarà) quella di determinare ciò che è assolutamente opposto alla dimensione empirica secondo una connotazione differente da quella (conoscitiva) implicata dal termine «coscienza»; anzi, nel rinunciare effettivamente e radicalmente a qualsiasi terminologia *positiva* al riguardo (cfr. *infra*, XI, 10-15).

21. *Il progetto incompiuto di un'opera sulla coscienza migliore. Conclusioni*

Nelle annotazioni del 1813, l'elemento propriamente gnoseologico della teoria della coscienza migliore – la distinzione tra l'ambito conoscitivo della coscienza migliore e quello della coscienza empirica – rimane perlopiù nella dimensione implicita dei testi (fanno eccezione la glossa ai *Prolegomena* e il frammento n. 86). In compenso, viene esplicitata e approfondita la relazione della coscienza migliore con gli ambiti estetico, morale e

religioso. Attraverso il loro comune riferimento alla coscienza migliore – e quindi al mondo eterno – essi vengono pensati come in essenziale relazione tra loro (è significativo che Schopenhauer avverta la necessità di determinare la differenza tra il santo e il genio).

In questo modo, *la figura della coscienza migliore diventa la chiave di volta su cui il giovane Schopenhauer cerca di edificare il proprio sistema filosofico*. Emblematico, a questo riguardo, il parallelismo posto tra sfera estetica e sfera etica: «l'essenza della bellezza» è «*la negazione teoretica del mondo temporale* e l'*affermazione* [teoretica] *di quello eterno* (così come la negazione e l'affermazione pratiche di quei due mondi sono ascetismo e virtù)».[246] Ascetismo e virtù sono anche, rispettivamente, la negazione *della coscienza* del mondo temporale (la coscienza empirica)[247] e l'affermazione o espressione *della coscienza* del mondo eterno (la coscienza migliore).[248] È appunto in questo senso che vige una connessione sistematica tra ambito teoretico (conoscitivo), pratico ed estetico: la *virtù* è «l'espressione della coscienza immediata» dell'«essere sovratemporale»[249] (cfr. *supra*, 3-5); l'*arte* è la riproduzione del mondo eterno o vero. A conferma della tensione sistematica che attraversa le riflessioni del giovane Schopenhauer, il frammento n. 92 recita:

> Tra le mie mani, e a maggior ragione nel mio spirito, cresce un'opera, una filosofia, che deve essere etica e metafisica *nello stesso tempo*, laddove fino a ora le si separava, erroneamente, come si separa l'uomo in anima e corpo. L'opera cresce, concresce poco per volta e lentamente come il bambino nel grembo materno […].[250]

Nominando la separazione storica di etica e metafisica, Schopenhauer pensa probabilmente, in modo specifico, alla filosofia kantiana – certamente non alla filosofia di Platone: il senso di quel «fino a ora» va quindi fortemente attenuato. Per Kant, infatti, ciò che può essere ammesso (anzi «postulato») dal punto di vista della morale – la libertà della volontà umana, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima – non potrà mai essere ammesso, cioè fondato, dal punto di vista teoretico. Se questa interpretazione del testo è corretta, allora anche in questo caso Schopenhauer intende dire che l'impresa kantiana, nonostante il suo valore epocale, attende e

246 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, pp. 60-61.
247 *Ivi*, n. 99, p. 91.
248 Cfr. *ivi*, n. 87, pp. 68-69.
249 *Ivi*, n. 72, p. 51.
250 *Ivi*, n. 92, p. 73.

anzi richiede un essenziale completamento. L'ultima parola della filosofia, nonostante Kant e Platone, non è stata ancora pronunciata; Schopenhauer progetta perciò di fissarla e pronunciarla *per primo*, attraverso l'opera preannunciata in questo frammento.

Ma l'opera alla quale Schopenhauer qui si riferisce non può essere il suo capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (anche se in esso viene comunicato «un unico pensiero» che, parimenti, comprende e risolve in sé «ciò che di volta in volta si è chiamato metafisica, etica ed estetica»[251]), perché la «filosofia» esposta in quest'ultimo testo non è più quella della coscienza migliore.[252] Il frammento citato, scritto nel 1813, si riferisce evidentemente a contenuti già formulati (se pure ancora in modo iniziale e incompleto): l'opera in questione è già nata, perché «cresce» non solo interiormente, nello «spirito», ma già «tra le […] mani» del suo autore. Il progetto qui menzionato è da riferire a qualcosa che Schopenhauer *ha già cominciato a scrivere*, e di conseguenza può riguardare soltanto la teoria della coscienza migliore (che, come si è visto, investe sia l'«etica» che la «metafisica»).

I frammenti del 1813 analizzati in questo capitolo – nei quali, come si è già rilevato, è chiaramente avvertibile il tentativo di sistema – sono da considerare come una prima, abbozzata stesura dell'«opera» in questione. Si tratta di un'opera che Schopenhauer non scriverà più. Su questo punto si ritornerà più diffusamente nel prossimo capitolo (cfr. *infra*, IX, 3 e 13).

D'altra parte, il sistema della duplicità della coscienza, come si è visto, presenta un punto scoperto, anzi una vera e propria contraddizione, concernente la questione della «relazione» tra le due coscienze. Tale relazione, infatti, da un lato è definita come un che di *impossibile* («ogni possibile relazione è soltanto determinazione della coscienza empirica», e quindi sussiste solo all'interno di quest'ultima); dall'altro, è *implicata necessariamente* dal fatto che entrambi i termini sono «coscienza». La determinazio-

251 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I VII-VIII, p. 5.

252 Diversi interpreti hanno frainteso il testo secondo questo anacronismo; cfr. J. Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer. Memorabilien, Briefe, und Nachlassstücke*, in E. O. Lindner, J. Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn*, Hayn, Berlin 1863, p. 244; H. Döll, *Goethe und Schopenhauer. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie*, Hofmann, Berlin 1904, p. 9; W. Kloppe, *Schopenhauer und die Welt des Arztes*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 53, 1972, pp. 402-425: 403; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 125; F. Decher, *Das „beßre Bewußtsein": Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, cit., p. 65; M. Rühl, *Schopenhauers existentielle Metaphern im Kontext seiner Philosophie*, Münstern 2001, p. 114.

ne «coscienza» funge quindi, per così dire, da termine medio e congiunge o concilia due termini che, invece, dovrebbero essere tra loro assolutamente opposti.

Questa contraddizione è rilevata dallo stesso Schopenhauer, se pure ad un livello formalmente derivato di consequenzialità. Dal suo punto di vista, il problema della «relazione» tra coscienza migliore e coscienza empirica concerne il passaggio dalla prima alla seconda, ovvero il problema di come l'individuo (o, più propriamente, il suo "nucleo"), dall'essere *soltanto* coscienza migliore eterna, sia potuto diventare *anche* coscienza empirica o temporale. Questo problema è per Schopenhauer del tutto insolubile; anzi, è illegittima anche soltanto la sua posizione, perché «ogni possibile relazione», e quindi anche ogni eventuale «passaggio» da una condizione a un'altra, sono determinazioni della sola coscienza empirica.[253] Il processo da cui ha tratto origine quest'ultima, espresso miticamente nel dogma del peccato originale, è un qualcosa che *si deve* pensare (come avvenuto), ma, al tempo stesso, *non si può* pensare (nella sua determinatezza). Al fondo del (tentativo di) sistema in cui consiste la teoria della doppia coscienza rimane quindi questa aporia – la quale deve essere considerata il principale motivo per cui Schopenhauer non ha più scritto l'opera annunciata nel frammento n. 92.

Nella sezione seguente del presente lavoro si vedrà come la metafisica della volontà, sviluppata da Schopenhauer a partire nel 1814, costituirà proprio il *superamento* di quell'aporia – e quindi (entro certo limiti) anche la *risposta* alla questione di «come si sia mai potuto pervenire alla coscienza empirica».

Le riflessioni che porteranno il giovane filosofo a fissare già nel 1814 i capisaldi del suo sistema maturo presupporranno alcuni risultati teorici della sua tesi di laurea, la dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813); si tratta, in particolare, della distinzione tra «soggetto del conoscere» e «soggetto del volere» e della dottrina del «carattere intelligibile». Per illustrare la genesi della metafisica della volontà, ovvero – secondo un'espressione che Schopenhauer riprende, quasi letteralmente, dalle lezioni di Fichte[254] – di quell'«unico pensiero»

253 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 91, pp. 72-73.

254 Nella quarta lezione introduttiva «Sulla studio della filosofia», Fichte afferma che la dottrina della scienza «viene comunicata come una serie di pensieri, sebbene essa sia soltanto un pensiero [*nur Ein Gedanke*]» (HN II, p. 27); allo stesso modo, nella quarta lezione «Sulla dottrina della scienza» (*ivi*, p. 97), egli dice che il compito del discepolo è cogliere «l'unico pensiero [*der eine Gedanke*] in cui essa consiste».

che starà alla base de *Il mondo come volontà e rappresentazione*,[255] risulta pertanto necessario analizzare preliminarmente i corrispondenti luoghi della dissertazione.

255 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I VII-VIII, p. 5; § 71, I 483, p. 791. Su questo tratto del discorso, cfr.: R. Malter, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, cit.; M. Koßler, *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 350-364; Id., *"Standpunktwechsel". Zur Systematik und zur philosophiehistorischen Stellung der Philosophie Schopenhauers*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, cit., pp. 45-60.

PARTE QUARTA

L'ABBANDONO DELLA TEORIA DELLA COSCIENZA MIGLIORE E L'ORIGINE DELLA METAFISICA DELLA VOLONTÀ

IX.
VOLONTÀ E CARATTERE INTELLIGIBILE NELLA DISSERTAZIONE DEL 1813: TRA IL *SYSTEM DER SITTENLEHRE* DI FICHTE E LA *FREIHEITSSCHRIFT* DI SCHELLING

1. *Introduzione: brevi cenni biografici*

Nel 1811 Schopenhauer si era trasferito da Gottinga a Berlino per ascoltare i corsi di Fichte. Il 28 marzo 1813 la Prussia dichiarò ufficialmente guerra a Napoleone. Schopenhauer, che era sempre stato estraneo al sentimento patriottico dei suoi contemporanei, decise di abbandonare Berlino e perciò, a fine maggio, fuggì in direzione di Weimar, per raggiungere infine Rudolstadt.[1] Qui, da giugno a settembre, redasse la sua dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*.

Ma a settembre, a causa della guerra, i collegamenti tra Rudolstadt e Berlino erano bloccati. Schopenhauer decise così di conseguire il dottorato *in absentia* presso la vicina Università di Jena. Il 22 settembre inviò al decano della facoltà di filosofia, il prof. Eichstädt, 10 federici d'oro (la tassa prevista per l'ottenimento del titolo)[2]; due giorni dopo, il 24 settembre, gli spedì la dissertazione allegando una lettera, in cui scriveva:

> Quando, all'inizio di quest'estate, il rumor di guerra fece fuggire le muse da Berlino – città in cui studiavo filosofia – […] anch'io me ne andai al loro seguito poiché il mio unico giuramento l'avevo fatto sul loro vessillo (non tanto perché, in seguito a una serie di circostanze, fossi ovunque straniero e non avessi doveri civili cui ottemperare, quanto perché ero profondamente convinto del fatto che io non fossi nato per servire l'umanità con il pugno, bensì con la testa, e che la mia patria fosse più grande della Germania).[3]

---

1 Questi movimenti si possono seguire anche attraverso le intestazioni di alcuni frammenti dei manoscritti: il n. 96 risulta scritto a Hoyeswersda (cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 88), il n. 100 a Weimar (cfr. *ivi*, p. 92), il n. 104 a Rudolstadt (cfr. *ivi*, p. 94).

2 Cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 3.

3 Cfr. *ivi*, pp. 4-5; la lettera è scritta in latino. Per la traduzione tedesca, cfr. *ivi*, p. 643; trad. it. in R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 218.

Il 2 ottobre, la commissione composta dai professori J. C. Hennings, F. S. Voigt e H. Luden, attribuì al lavoro il voto *magna cum laude*.[4] Il 5 ottobre Schopenhauer ricevette il diploma e scrisse nuovamente al decano per ringraziarlo.[5]

Terminata la stampa del libro, il 5 novembre Schopenhauer tornò a Weimar dalla madre, perché, nel frattempo, le vicende della guerra avevano raggiunto anche Rudolstadt.[6] Da Weimar, egli spedì due esemplari del libro a due suoi illustri professori di Gottinga e Berlino, e cioè, rispettivamente, G. E. Schulze e F. Schleiermacher;[7] fece lo stesso dono anche a C. L. Reinhold[8] e (non senza grandi speranze) a Goethe,[9] con il quale poco dopo iniziò a frequentarsi regolarmente per discutere della teoria dei colori. Il frutto di queste ricerche, attraverso cui Schopenhauer intendeva fondare filosoficamente la teoria di Goethe (finendo però poi, a giudizio di quest'ultimo, per contraddirla), avrebbe visto la luce circa due anni e mezzo dopo, nello scritto *La vista e i colori*.[10]

Il 20 gennaio 1814 Schopenhauer ricevette la lettera di risposta di Schulze, che lo ringraziava calorosamente per l'invio della dissertazione ed esprimeva un giudizio molto lusinghiero sull'opera:

> Mio carissimo signor Dottore, con la Sua opera sul principio di ragion sufficiente mi ha fatto un regalo molto gradito, e Le porgo i ringraziamenti più sinceri per essa e per il piacere che la sua lettura mi ha procurato. In virtù della

4 Cfr. F. Riedinger, *Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 11, 1922, pp. 96-103: p. 99 e sgg.

5 Cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., pp. 5-6.

6 L'intestazione del frammento n. 117 riporta nuovamente «Weimar» (cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 100). Cfr. anche A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261: «1813 bereitete ich mich zur Promotion in Berlin vor, wurde aber durch den Krieg verdrängt, befand ich mich im Herbst in Thüringen, konnte nicht zurück und sah mich genöhtigt mit meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde in Jena zu promovieren. Darauf brachte ich den Winter in Weimar zu [...]». Su questo periodo della vita di Schopenhauer, cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 239 e sgg.

7 Cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, pp. 7-8.

8 Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

9 Cfr. *ivi*, p. 9.

10 Cfr. A. Schopenhauer, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, cit. Per una ricostruzione degli incontri con Goethe, cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 259 e sgg. Sulla vicenda legata alla teoria dei colori, si veda l'ottimo contributo di M. V. d'Alfonso, *Schopenhauer e Goethe: il battesimo di un inattuale,* in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, cit., pp. 143-156.

> nostra frequentazione d'un tempo, l'opera rivestiva per me un interesse particolare, e poiché il Suo talento mi era noto da quella frequentazione, ho cominciato a leggerla con delle aspettative non piccole. Ma queste aspettive sono state di gran lunga superate. Se infatti guardo, nel Suo scritto, all'importanza del tema per tutta quanta la filosofia, al metodo che è stato seguito nella ricerca e nella risposta alle domande concernenti il tema medesimo, all'acume e alla correttezza delle osservazioni su alcuni atti dello spirito umano e alla consequenzialità del pensare che nello scritto stesso si esprimono, alla risolutezza e al fascino dell'esposizione, all'attenzione per i meriti degli altri filosofi, che nel Suo scritto sono stati messi in luce, e, infine, all'assenza di ogni sforzo di dire soltanto qualcosa di nuovo e originale, sebbene molto vi venga esposto da un lato nuovo, ebbene, devo allora considerare [il Suo scritto] come una apparizione davvero felice, che fa attendere dall'autore ancora molto altro di ottimo e di eccellente. Lei sa quanta poca propensione io abbia a farLe dei complimenti, e non ho quindi bisogno di assicurarLe che il generale giudizio sul Suo scritto, di cui sopra, è la pura voce della mia convinzione.[11]

Al termine della lettera, Schulze sottolineava ancora:

> E chi, come Lei, per la trattazione della filosofia si è scelto come modelli un Platone, un Aristotele e un Kant, è sulla via del progresso verso una perfezione sempre maggiore. Nutro perciò la lieta speranza che la filosofia, ovvero la delucidazione delle supreme questioni dello spirito umano, avrà ancora molto di cui ringraziarLa, e, con speciale stima e sinceri sentimenti di amicizia, rimango sempre il Suo [Gottolb Ernst Schulze].[12]

Circa un anno dopo, Schulze recensì la dissertazione in modo estremamente favorevole nella prestigiosa rivista "Göttingische Gelehrte Anzeigen", riconoscendo pubblicamente il valore dell'opera e «le belle speranze […] alle quali autorizzano le doti filosofiche dell'autore e il suo ardore per il risultato supremo nella filosofia».[13] Nonostante questi complimenti, Schulze non mancava di menzionare espressamente, sia nella lettera che nella recensione, alcuni rilievi critici (cfr. *infra*, 3). E, pochi anni più tardi, non si espresse affatto sull'opera con cui il suo talentuoso allievo cercava di realizzare «le belle speranze» suscitate con la dissertazione.[14]

---

11 *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*. *Erster Band*, hrsg. von C. Gebhardt, München 1929, p. 162.

12 *Ivi*, pp. 162-163.

13 Cfr. «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 70. Stück, den 30 April 1814, pp. 701-703 (ristampata in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 5, 1916, pp. 167-169).

14 Come ipotizzato da R. Piper (Cfr. R. Piper, *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Schopenhauers*, cit., p. 166), questo è dovuto forse a un successivo

2. *Alcune riflessioni preparatorie: le quattro leggi fondamentali dell'intelletto e il principio di immutabilità di un concetto*

La determinazione del mondo sensibile come «nulla» del mondo sovrasensibile, teorizzata nei frammenti nn. 66 e 72 (ma già implicita nel frammento n. 46), implica che le leggi che vigono nel primo non possano vigere anche nel secondo, e viceversa (cfr. *supra*, VII, 8; VIII, 2-5),

Nel frammento n. 93, intitolato «Saggio ipotetico», Schopenhauer cerca di determinare le «leggi fondamentali dell'intelletto».[15] Esse sono valide soltanto nell'ambito dell'intelletto – il mondo sensibile – e sono: il principio del terzo escluso (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*), il principio di identità (*principium identitatis*), il principio di non contraddizione (*principium contradictionis*), il principio di ragion sufficiente (*principium rationis sufficientis*).[16] Queste quattro leggi vanno ricondotte tutte, secondo Schopenhauer, «all'unico principio di immutabilità di un concetto (*principium immutabilitatis notionis*), che suona: "Un concetto è affatto immutabile"»; ossia, in ogni concetto «nulla può essere aggiunto o tolto» (essendo il mutamento un subire una qualsiasi aggiunta o privazione).[17]

> Al concetto appartiene tutto ciò che Platone dice delle idee, che poi sono propriamente concetti. Egli le contrappone alle intuizioni date sensibilmente o alle cose particolari, ripetendo che queste mutano continuamente e sono transeunti: invece il concetto è l' ἀεὶ ὡσαύτος ὄν, l'immutabile e imperituro. La mutabilità delle cose reali si basa sul fatto che esse sono materia e forma, e la materia permane mentre la forma muta. Ma il concetto non è che forma; se si muta questa si pone nella coscienza un nuovo concetto al posto del vecchio; ma il vecchio rimane ciò che era e non diventa mai lo stesso del nuovo: ossia è immutabile.[18]

---

risentimento di Schulze per il fatto che, nella prima edizione del suo capolavoro, Schopenhauer fa proprie alcune critiche che Schulze aveva rivolto a Kant, senza tuttavia menzionarlo esplicitamente. I passi in cui Schulze è citato (cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I, 516 e sgg., p. 839 e sgg.) sono assenti nella prima edizione dell'opera (cfr. WWV 1819, p. 612 e sgg.), perché subentrano solo con la seconda edizione (cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite, dürchgängig verbessert und sehr vermehrte Auflage*, 2 B.de, Brockhaus, Leipzig 1844, d'ora citato come WWV 1844, p. 490 e sgg.).

15 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 93, p. 74.

16 *Ivi*, pp. 76-77.

17 *Ivi*, p. 74.

18 *Ivi*, pp. 74-75. Qui viene affermata perentoriamente l'identità tra idea platonica e concetto. Ma questa identità, oltre a porsi in contraddittorio con il frammento

Solo in virtù del principio di immutabilità del concetto valgono, secondo Schopenhauer, quelle quattro leggi fondamentali – le quali si applicano per l'appunto a concetti. In quanto immutabile, infatti, ogni concetto è *determinato*, ovvero è sempre «uguale all'insieme delle sue caratteristiche» (principio di identità); di conseguenza, «ogni predicato deve essergli denegato o assegnato» (principio del terzo escluso), sì che «le due cose non possono essere simultaneamente» (principio di non contraddizione).[19]

Riguardo al principio di ragion sufficiente, Schopenhauer rimanda al frammento n. 55, in cui tale principio è definito come «il *principium identitatis* applicato alla copula».[20] Infatti «è» non significa altro che «è percepito» (*esse est percipi*), sì che il *giudizio* (di percezione) in cui compare quella copula può essere pensato come il fondamento o la ragion sufficiente di un altro *giudizio*, solo in quanto il giudizio che contraddice il primo – e cioè il giudizio in cui, anziché «è», compare «non è» – venga pensato come falso. Ma ciò è possibile, ancora, solo se la copula che compare nel primo giudizio è (pensata come) *identica* alla copula che compare nel giudizio che lo contraddice.[21] Di conseguenza, conclude Schopenhauer, anche il principio di ragion sufficiente, essendo nient'altro che un caso particolare del principio di identità, va ricondotto all'«unico principio di immutabilità di un concetto».

Dal momento che «essere» non significa altro che «essere conosciuto», le leggi fondamentali del *conoscere* umano sono anche le leggi del suo «ambito» o contenuto, e cioè dell'*essere*. Secondo Schopenhauer, tutta-

---

n. 15 «Su Platone», il cui sforzo teorico consisteva proprio nella definizione della differenza tra i due termini, si pone in contraddittorio anche con il frammento n. 86, in cui la visione dell'«idea platonica dell'oggetto» era contrapposta all'«osservazione del nesso di spazio, tempo e causalità», cioè, implicitamente, al conoscere dell'intelletto. Per lo Schopenhauer di questo periodo (precedentemente, cioè, alla dissertazione), il concetto è un prodotto dell'intelletto: dunque l'identità tra idea platonica e concetto comporta che l'intelletto sia la facoltà correlata all'idea. Ma Schopenhauer non intende certamente questo. Il passo in questione del frammento n. 93 si pone in contraddittorio sia con il contenuto dei frammenti che lo precedono, sia con il contenuto dei frammenti che lo seguono (nel 1814, come si vedrà, Schopenhauer identificherà esplicitamente l'idea platonica, ma assolutamente non il concetto, con la cosa in sé, se pure questa identificazione, come si è visto, è già implicita nel 1812). Questo passo deve dunque essere inteso come un incidentale momento di sperimentazione teorica (fondato sulla circostanza che i concetti, come le idee platoniche, sono immutabili), il cui contenuto non verrà ulteriormente approfondito, ma, anzi, presto negato.

19 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., pp. 75-77.

20 *Ivi*, n. 55, p. 41.

21 Cfr. *Ibid*.

via, le quattro leggi fondamentali dell'intelletto puro non esauriscono tale legislazione. Oltre ad esse egli enumera «i principi sintetici dell'intelletto puro (tutto ha una causa; tutto è sostanza o accidente)» e «i principi matematici fondati su pura intuizione», ossia sulle due intuizioni pure di spazio e tempo.[22]

Da questi frammenti traspare chiaramente il proposito di determinare rigorosamente ed esaustivamente le leggi fondamentali o formali che vigono nell'ambito dell'intelletto. I quaderni di questo periodo (e i prestiti che risultano dal registro della biblioteca di Weimar[23]) documentano uno studio mirato e approfondito di diversi testi filosofici: la *Neue Kritik der Vernunft* di Fries,[24] alcuni dialoghi di Platone,[25] il *De augmentis scientiarum* di Bacone[26] e il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke.[27] È estremamente interessante che Schopenhauer interpreti e, anzi, giudichi tutte queste opere dal punto di vista del criticismo kantiano – il quale vale quindi, ai suoi occhi, come *il* punto di vista della filosofia. Al contempo, però, egli intende emendare il criticismo stesso dagli errori e dalle incongruenze che crede di riscontrarvi. Dedica molto tempo allo studio dei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*,[28] rilegge la *Critica della capacità di giudizio*[29] e la *Critica della ragion pura* – quest'ultima nella sua quinta edizione,[30] il cui testo, salvo la correzione di alcuni errori di stampa, riproduceva fedelmente la seconda edizione del 1787.[31] In essa Kant aveva apportato delle modifiche considerevoli rispetto alla prima edizione (1781); Schopenhauer stesso rivendicherà in seguito il maggiore valore di quest'ultima (da lui letta per la prima volta solo nel 1826), tanto da convincere l'editore Rosenkranz a realizzarne una ristampa.[32]

---

22 *Ivi*, n. 94, p. 79.
23 Cfr. Urs App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 86, 2006, pp. 35-76, soprattutto pp. 48-49.
24 Cfr. HN II, pp. 361-366.
25 Cfr. *ivi*, pp. 371-376.
26 Cfr. *ivi*, p. 381.
27 Cfr. *ivi*, pp. 381-383.
28 *Ivi*, pp. 265-268.
29 *Ivi*, pp. 287-295.
30 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Leipzig 1799 (cfr. HN V, [293], p. 94).
31 Cfr. HN II, pp. 268-287.
32 *Immanuel Kant's sämmtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz e F. W. Schubert, 12 Bände, Voss, Leipzig 1838-42. Per la celebre lettera di Schopenhauer a Rosenkranz, cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, XIV, cit., p. 472 e sgg. Cfr. anche A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 514, pp. 837-839.

Nelle glosse a Kant, Schopenhauer esamina con particolare attenzione i concetti di «spazio», «tempo», «mutamento», «movimento», «capacità di immaginazione», «sostanza», «causa», «fondamento [*Grund*]», «principio», «immagine», «concetto»[33] «intelletto», «ragione».[34] Cerca inoltre di smascherare l'uso trascendente della categoria di causalità (conformemente alle critiche di Schulze[35]) e, soprattutto, lamenta la mancata distinzione tra i concetti di «fondamento», «causa» e «motivo».[36]

I frammenti nn. 92-95 documentano un primo stadio di queste riflessioni, che troveranno poi un felice esito nella dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, della quale ora dobbiamo occuparci.[37]

3. *Scopo e struttura della dissertazione* Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*. L'identità di «fenomeno» e «rappresentazione» e le prime tre forme del principio di ragione*

Nella «Prefazione» alla prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818), Schopenhauer afferma che, per comprendere a fondo il «*pensiero unico*»[38] esposto in quel testo, è necessario leggere preliminarmente «l'introduzione al medesimo, benché essa non si trovi unita al libro, ma sia apparsa cinque anni prima col titolo: *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente: una dissertazione filosofia*».[39]

33 Cfr. HN II, p. 270 e sgg.
34 *Ivi*, p. 265 e sgg.; pp. 295-298.
35 *Ivi*, p. 270 e sgg.; pp. 280-283.
36 *Ivi*, pp. 273, 292-293. Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 59, p. 166. La distinzione tra «causa», «fondamento» e «motivo» è avanzata nel frammento n. 60 dei manoscritti (cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 43). N. De Cian (cfr. *Il ruolo della* Critica del giudizio *nell'elaborazione della filosofia schopenhaueriana*, cit., p. 172 e sgg.) ha ben documentato come alla base di queste annotazioni di Schopenhauer stiano le sue riflessioni sulla terza *Critica* di Kant (cfr. HN II, p. 293 e sgg.).
37 Schopenhauer stesso scrive in nota al frammento n. 96: «I fogli L, M e N [corrispondenti ai frammenti nn. 93-95] contengono quasi esclusivamente studi ed estratti finalizzati a una dissertazione sul principio di ragion sufficiente [*Bogen L, M, N enthalten fast nichts als Studien und Auszüge zum Behuf einer Dissertation über den Saz vom zureichenden Grunde*]» (Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 88. Traduzione modificata).
38 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I VIII, p. 5.
39 *Ivi*, I IX, p. 7.

> Senza aver fatto conoscenza con questa introduzione e propedeutica, non è affatto possibile capire veramente la presente opera, e il contenuto di quella trattazione viene qui dappertutto presupposto come se essa si trovasse unita al libro. Del resto, se non lo avesse preceduto già di parecchi anni, essa non si troverebbe comunque davanti ad esso propriamente come introduzione, bensì sarebbe incorporata nel primo libro, che ora, mancando di quanto è detto nella dissertazione, mostra già una certa incompiutezza per queste lacune, che deve sempre colmare con richiami a quella trattazione.[40]

La dissertazione del 1813 è dunque considerata da Schopenhauer come una «propedeutica», anzi, come una vera e propria parte integrante del suo capolavoro – in particolare, del primo libro dell'opera, il cui frontespizio recita: «Il mondo come rappresentazione. Prima considerazione. La rappresentazione soggetta al principio di ragione: l'oggetto dell'esperienza e della scienza».[41] In relazione al tentativo – che si realizza a partire dal secondo libro – di stabilire che cosa sia il mondo, al di là del suo essere «rappresentazione»,[42] è propedeutico e anzi indispensabile fissare rigorosamente i limiti della rappresentazione medesima, determinando esaurientemente la legge fondamentale (formale) che vige in essa. Ma tale legge è costituita secondo Schopenhauer proprio dal principio di ragion sufficiente: è per questo motivo che la dissertazione dovrebbe considerarsi idealmente «incorporata nel primo libro» dell'opera maggiore.

Nel 1847, introducendo la seconda edizione della dissertazione, Schopenhauer scrive: «Questo trattato di filosofia elementare, che apparve per la prima volta nel 1813, quando conseguì il dottorato, è poi [*nachmals*] diventato il fondamento [*Unterbau*] di tutto il mio sistema».[43] Che la dissertazione sia divenuta soltanto *in seguito* la base o il «fondamento» del sistema maturo di Schopenhauer – quel medesimo sistema che è esposto ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* – significa evidentemente che, nel 1813, Schopenhauer non la intendeva ancora come un tale fondamento. Ma questo dipende molto semplicemente dal fatto che, nel 1813, il «sistema» in questione ancora non c'era. E infatti, come presto vedremo, è attraverso la dissertazione che fa capolino per la prima volta, se pure ancora solo *in nuce*, il vero e proprio fondamento della metafisica della volontà:

---

40 *Ivi*, I X-XI, pp. 9-10.
41 *Ivi*, I 1, p. 39.
42 *Ivi*, I 116 e sgg., § 17 e sgg., p. 217 e sgg.
43 A. Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., p. 31.

la dottrina del «carattere intelligibile». Prima di approfondire questo punto, tuttavia, è necessario gettare uno sguardo sull'opera nel suo complesso.

In essa Schopenhauer si propone innanzitutto di applicare al principio di ragion sufficiente («uno dei principi capitali di ogni conoscenza») le due regole fondamentali di ogni filosofare, ugualmente raccomandate dal «divino Platone» e dal «prodigioso Kant»: la legge della *omogeneità* e quella della *specificazione*.[44] All'interno di quest'unico principio, Schopenhauer intende cioè «distinguere a dovere le sue applicazioni estremamente diverse».[45] Tale distinzione, secondo Schopenhauer, non è ancora stata effettuata in modo corretto e completo;[46] nel secondo capitolo dell'opera egli menziona e critica espressamente tutti gli autori che, a suo giudizio, costituiscono i precedenti più significativi sull'argomento.[47]

Ora, la forma essenziale o elementare del principio di ragione è: «*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*», ovvero: «Nulla è senza una ragione perché sia».[48] In forma positiva: ogni cosa che esiste, esiste in base ad una qualche ragione, senza la quale non esisterebbe affatto. Tale principio è per Schopenhauer la base (*Grundlage*) «di ogni scienza», ovvero di ogni «sistema di conoscenze»;[49] è anzi il «principio fondamentale [*Grundsatz*] di ogni conoscenza» in generale.[50] Il principio di ragione non può essere dimostrato, proprio perché è esso a costituire la base di ogni dimostrazione, nonché «le condizioni di ogni pensare e di ogni conoscere [*die Bedingungen alles Denkens und Erkennens*]».[51] La «radice» del principio è la seguente:

> *La nostra coscienza, in quanto si manifesta come sensibilità, intelletto e ragione, si scinde in soggetto e oggetto e, oltre a ciò, non contiene nient'altro. Essere oggetto per il soggetto ed essere una nostra rappresentazione è la stessa*

44 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 1, p. 19.
45 *Ivi*, § 2, p. 21.
46 *Ibid*.
47 In particolare, Schopenhauer espone e discute le posizioni di Cartesio, Spinoza, Leibniz, Wolff, Baugmarten, Lambert, Platner, Reimarus, Kant, Kiesewetter, Maimon e Schulze (cfr. *ivi*, p. 29 e sgg.). I registri della biblioteca di Weimar relativi all'anno 1813 documentano la lettura di questi autori (cfr. U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., pp. 35-76: 48-49).
48 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 5, p. 25.
49 *Ivi*, p. 24.
50 *Ivi*, § 6, p. 27.
51 *Ivi*, § 13, p. 40.

> *cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti per il soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni*.[52]

È evidente la consonanza con il «principio della rappresentazione» di Reinhold, secondo cui i momenti del soggetto e dell'oggetto sono entrambi interni alla coscienza umana, perché non sono altro che i termini in cui essa si scinde.[53] Ma che l'oggetto sia interno alla coscienza significa che esso coincide con la rappresentazione della coscienza stessa. Il fenomeno kantiano, ovvero l'oggetto (intersoggettivo) dell'esperienza, viene ridotto così a rappresentazione, conformemente all'esposizione di Schulze (cfr. *supra*, III, 7). Schopenhauer esprime questa riduzione affermando anche che «il cosiddetto essere» delle «cose reali» «non è assolutamente altro che un essere rappresentato»: «l'oggetto, al di fuori della sua relazione con il soggetto, è un puro *nulla* […]».[54] Un frammento coevo alla dissertazione, scritto a Rudolstadt nel 1813, recita:

> Se uno si profondasse in se stesso e poi dicesse: – Io dovrei smettere di essere? Se io non fossi, che cosa ci sarebbe ancora! – avrebbe ragione: se soltanto lo si capisse.[55]

Proprio queste considerazioni inducono Schopenhauer a considerare illegittimo, perché contraddittorio, il concetto kantiano di cosa in sé (cfr. *infra*, XI, 9).

Proseguendo a enunciare la «radice» del principio di ragion sufficiente, Schopenhauer scrive:

> *Ma nulla di sussistente per sé e di indipendente, come nulla di singolo e isolato, può diventare oggetto per noi: piuttosto, tutte le nostre rappresentazioni stanno fra loro in un collegamento regolato da una legge e secondo una forma determinata a priori*.[56]

---

52 *Ivi*, § 16, p. 43.

53 Cfr. su questo Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, cit., p. 133 e sgg.

54 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 54. Cfr. anche la nota al frammento n. 93 dei manoscritti (A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 93, pp. 75-76). Per un confronto tra questo principio e il principio reinholdiano della rappresentazione, cfr. M. Bondeli, *Reinhold und Schopenhauer. Zwei Denkwelten im Banne von Vorstellung und Wille*, Schwabe, Basel 2014, p. 35 e sgg.

55 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 104, p. 94.

56 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16, p. 43.

Dal momento che «*tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti per il soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni*», allora, che «*tutte le nostre rappresentazioni stanno in un collegamento regolato da una legge e secondo una forma determinata a priori*» significa che tutti gli oggetti conoscibili stanno tra loro in quel medesimo collegamento. Quest'ultimo, nella sua forma essenziale, è espresso appunto dalla formula generalissima e fondamentale del principio di ragione: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*.

Partendo da questo assunto, e in ottemperanza alla legge di specificazione, Schopenhauer declina l'unica radice del principio di ragione in quattro modi diversi, che costituiscono le quattro ramificazioni del principio stesso e corrispondono ai quattro differenti ambiti della conoscenza umana – ovvero, propriamente, alle quattro differenti «classi in cui si divide tutto ciò che può diventare oggetto per noi».[57]

La «prima classe dei possibili oggetti della nostra facoltà di rappresentazione [*Vorstellungsvermögens*] è quella delle *rappresentazioni complete, che costituiscono l'intero di un'esperienza*».[58] Per «rappresentazioni complete» Schopenhauer intende quelle che comprendono (in termini kantiani) sia la forma che la materia dell'esperienza (cfr. *supra*, II, 6): si tratta dei concreti e "reali" oggetti empirici.[59] «Il principio di ragione sufficiente qui vige come legge di causalità»,[60] la quale costituisce il *principium rationis sufficientis fiendi* («principio di ragion sufficiente del divenire»).[61] La funzione peculiare dell'intelletto (*Verstand*) consiste appunto nell'applicazione della categoria di causalità (cfr. *infra*, 6).

La «seconda classe di oggetti possibili per la nostra facoltà di rappresentazione è costituita dalle *rappresentazioni di rappresentazioni: ciò sono i concetti*».[62] Infatti, poiché gli oggetti intuitivi, empirici, non sono altro che rappresentazioni (se pure complete), allora i concetti, essendo rappresentazioni di oggetti empirici, sono rappresentazioni di rappresentazioni. Si è già indicato un luogo della *Critica della ragion pura* che potrebbe stare alla base di questa definizione del termine «concetto»[63] (cfr. *supra*, IV, 3). Qui interessa rilevare che nella dissertazione la facoltà dei concetti non è più

57 *Ivi*, § 17, p. 44.
58 *Ivi*, § 18, p. 49.
59 *Ibid*.
60 *Ibid*.
61 *Ivi*, § 23, p. 62.
62 *Ivi*, § 27, p. 97.
63 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 93-94, p. 191.

l'intelletto, come nei manoscritti, bensì la ragione.[64] Le operazioni relative ai concetti – il formarli, il combinarli tra loro in giudizi e il combinare infine i giudizi stessi in catene deduttive – costituiscono l'attività propria e peculiare della ragione umana: si tratta, in una sola parola, dell'attività del «*pensare* [Denken], nel significato proprio del termine».[65] La ragione è ciò che distingue l'uomo dall'animale, il quale è privo di concetti.[66]

Ora, i concetti sono gli elementi costituivi dei giudizi, e d'altra parte «i giudizi non hanno valore se non in quanto siano *veri*».[67] La verità è la «*relazione di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso*» e che costituisce il «fondamento [*Grund*]» o la ragione del giudizio stesso.[68] In altre parole: il fondamento di un giudizio è ciò attraverso cui il giudizio viene conosciuto o determinato come vero. Abbiamo quindi a che fare qui con il *principium rationis sufficientis cognoscendi* (principio di ragion sufficiente del conoscere).[69] Schopenhauer enumera quattro specie di fondamento, alle quali corrispondono rispettivamente quattro specie di verità. Se il fondamento del giudizio è rappresentato da un altro giudizio (secondo le formali regole della deduzione), si ha una *verità logica*.[70] Ciò accade anche nel caso in cui il fondamento sia costituito da uno dei «quattro ben noti principi fondamentali del pensiero», ossia: il principio di identità, il principio di non contraddizione, il principio del terzo escluso e il principio «Nessuno può accettare qualcosa per vera senza saperne il perché», il quale, per Schopenhauer, «ha come ragione ultima il principio di ragion sufficiente del conoscere».[71] Questi quattro principi corrispondono sostanzialmente alle quattro leggi fondamentali dell'intelletto menzionate nel frammento n. 93.[72] Se invece il fondamento del giudizio è costituito dall'esperienza, si ha

64 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 27, pp. 97-98.
65 *Ivi*, p. 98.
66 *Ivi*, § 30, p. 102.
67 *Ivi*, § 31, p. 103.
68 *Ibid*.
69 *Ibid*.
70 *Ivi*, § 32, p. 103.
71 *Ivi*, p. 104.
72 Queste quattro leggi vengono rapportate qui alla «ragione» anziché all'«intelletto», perché nella dissertazione è la prima, non il secondo, a costituire la facoltà dei concetti. Inoltre, ciò che nel frammento n. 93 è determinato come principio di ragion sufficiente *simpliciter*, qui è determinato come principio di ragion sufficiente *del conoscere*. Sulla distinzione di «ragione» e «intelletto» in Schopenhauer e le questioni ad essa correlate, cfr. D. L. Bäschlin, *Schopenhauers Einwand gegen Kants transzendentale Deduktion der Kategorien*, Hain, Meisenheim a. Glan,

una *verità empirica*.[73] Hanno poi *verità metafisica* i giudizi che si fondano sulle forme a priori della sensibilità pura (spazio e tempo) e sulle categorie dell'intelletto.[74] Infine, i giudizi il cui fondamento è dato dalle «condizioni di ogni pensare» (si tratta dei quattro «principi fondamentali del pensiero» sopra menzionati[75]) possiedono *verità metalogica*.[76]

La «terza classe di oggetti per il soggetto» è rappresentata dalle intuizioni pure (ovvero date *a priori*) di spazio e tempo.[77] Il principio di ragion sufficiente compare qui come la legge in base alla quale le parti stanno nello spazio e nel tempo in un rapporto reciproco, ossia, rispettivamente, come legge della *posizione* e legge della *successione*.[78] Schopenhauer de-

---

1968; F. Volpi, *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 277-300; M. Koßler, *»Ein kühner Unsinn« – Anschauung und Begriff in Schopenhauers Kant-Kritik*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht*, Band 5, cit., pp. 569-578; R. Wicks, *Schopenhauer's Naturalization of Kant's A Priori Forms of Empirical Knowledge*, in «History of Philosophy Quarterly», n. 10, 1993, pp. 181-196.

73 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 33, p. 105.

74 Nella dissertazione del 1813, Schopenhauer non prende ancora posizione esplicita in merito alla tavola delle categorie di Kant, determinando anzi la questione come «una faccenda estremamente faticosa e difficile, molto al di là dei limiti del mio intento attuale» (*ivi*, § 19, pp. 51-52). Secondo Schopenhauer «Kant stesso fonda in ultima analisi l'enumerazione delle categorie sull'induzione», cioè «in base alla tavola logica dei giudizi», e «la sua deduzione delle categorie» non è affatto la «dimostrazione che vi debbano essere tali categorie e quelle soltanto» (*ivi*, § 17, pp. 46-47). Nel frammento n. 324 dei manoscritti (A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 270) le 12 categorie kantiane verranno ricondotte all'unica categoria della causalità (cfr. Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I 531 e sgg., p. 861 e sgg.; WWV 1819, p. 633 e sgg.). Cfr. M. V. d'Alfonso, *Erfahrung und Erkenntnis. Die Rolle der Kategorien in Schopenhauers Dissertation von 1813*, in D. Birnbacher (hrsg. von), *Schopenhauers Wissenschaftstheorie. Der Satz vom Grund*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 29-43.

75 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 33, p. 105: «1) Un soggetto è uguale alla somma dei suoi predicati»; «2) A nessun soggetto si può attribuire un predicato che lo contraddica»; « 3) Di due predicati, fra loro contraddittori, uno solo deve essere attribuito di volta in volta ad un soggetto»; « 4) La verità è la relazione di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso. Quest'ultimo è appunto il principio di ragion sufficiente del conoscere».

76 *Ivi*, § 35, p. 110.

77 *Ivi*, § 36, p. 113.

78 *Ivi*, § 37, p. 114.

termina tale legge come *principium rationis sufficientis essendi* («principio di ragion sufficiente dell'essere»).[79] Su di essa si fonda la matematica (relativamente ai rapporti di posizione, la geometria,[80] relativamente a quelli di successione, l'aritmetica[81]).

Ora, la distinzione tra la seconda e la terza forma del principio di ragione (nello specifico, tra fondamento di una verità metafisica e *ratio essendi*) è un punto su cui Schulze, nella sua lettera a Schopenhauer, sollevava espressamente dei dubbi:

> Più volte (specialmente nella *Critica della filosofia teoretica*, esaminando la deduzione kantiana del principio di causalità dalla forma dei giudizi ipotetici) mi sono espresso sulla grande e intima differenza dei fondamenti ideali da quelli reali. Quanto all'essenziale, dunque, saremmo certamente d'accordo. Ma non sono rimasto convinto del fatto che ciò che Lei, nel § 37, chiama "principio di ragion sufficiente dell'essere" sia un principio intimamente diverso dal principio logico del fondamento.[82]

La quarta e ultima classe di oggetti «comprende un solo oggetto», e cioè «l'oggetto immediato del senso interno [*das unmittelbare Objekt des innern Sinnes*], il soggetto del volere [*das Subjekt des Willens*]» (propriamente, qui, «il soggetto della volontà»).[83] Nella sua recensione alla dissertazione, Schulze contestava parimenti la necessità di ammettere anche questa ulteriore classe di oggetti e, quindi, un'ulteriore forma del principio di ragione.[84] La quarta classe, nonché la forma del principio di ragione in essa vigente, verranno trattati in modo più analitico e diffuso nel seguito di questo capitolo, perché sono in rapporto diretto con la successiva genesi della metafisica della volontà.

Prima di affrontare questa analisi è necessario tornare indietro nel tempo, nel 1812, e analizzare le glosse di Schopenhauer al *System der Sittenlehre* di Fichte. Queste ultime sembrano infatti costituire il presupposto necessario delle considerazioni svolte poi nella dissertazione.

---

79 *Ivi*, pp. 114-115.
80 Cfr. *ivi*, § 40, p. 117 e sgg.
81 Cfr. *ivi*, § 39, p. 117.
82 Cfr. *Schopenhauers sammtliche Werke*, XIV, cit., p. 162.
83 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), § 41, p. 127.
84 Cfr. la recensione di Schulze, cit., in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 5, 1916, pp. 168-169.

4. *Prima digressione retrospettiva: lo studio del* System der Sittenlehre *di Fichte nel 1812 e la scoperta del volere come secondo predicato dell'io. La non contraddittorietà dell'autoconoscenza del soggetto*

A chi conosca la filosofia matura di Schopenhauer, ciò che scrive Fichte all'inizio del *System der Sittenlehre* (1798) suonerà sorprendentemente familiare:

> Teorema. IO TROVO ME STESSO, COME ME STESSO, SOLO COME VOLENTE [*Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend*.]
>
> […] Cosa significa: io mi trovo come *volente*: e *solo come* volente posso trovarmi?
>
> Cosa significhi volere vien presupposto come conosciuto. Questo concetto non è suscettibile di alcuna spiegazione reale, e non ne ha bisogno. Ognuno deve in se stesso, mediante l'intuizione intellettuale, penetrare il suo significato, e può farlo senza nessuna difficoltà […]. Io divengo *cosciente* di questo volere, lo percepisco, dicevo. Ora, divengo cosciente, allo stesso modo, di questa coscienza, di questo percepire, e lo riferisco ugualmente a una sostanza. Questa sostanza cosciente è per me quella stessa che anche vuole; e per questo trovo me stesso come soggetto volente [*als das Wollende*]; in altre parole trovo *me* volente.[85]

Che la «sostanza cosciente» del volere sia «quella stessa che anche vuole» significa la sostanza che *vuole* coincide con quella che *pensa* tale volere.

> *Solo* come volente mi trovo. In primo luogo io non percepisco direttamente la sostanza. La sostanza non è affatto oggetto della percezione ma viene solo aggiunta nel pensiero a un percepito. Io posso percepire direttamente solo qualche cosa che deve essere una manifestazione della sostanza. Ora, vi sono solo due manifestazioni che vengono attribuite direttamente a quella sostanza: *pensare* [Denken] (nel senso più generale del termine, di rappresentare o aver coscienza in generale) e *volere* [Wollen] […]. In breve: la manifestazione, che sola mi attribuisco originariamente, è il volere; solo a condizione che io divenga cosciente di un simile (volere) divengo cosciente di me stesso.[86]

Il giovane Schopenhauer contesta l'«intuizione intellettuale» di Fichte e Schelling in base all'impossibilità logica dell'autoconoscenza del soggetto (cfr. *supra*, VI, 7). Qui possono essere lette per esteso le sue argomentazioni.

85 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., pp. 19-21.

86 *Ivi*, pp. 21-22.

> Che il soggetto divenga a se stesso oggetto è la più enorme contraddizione che sia mai stata escogitata: perché oggetto e soggetto possono essere pensati solo l'uno in relazione all'altro, questa relazione è il loro unico segno distintivo, dopo la cui soppressione il loro concetto è vuoto: se ora il soggetto deve divenire oggetto, esso presuppone, in quanto oggetto, nuovamente un soggetto – e questo da dove dovrebbe spuntare fuori?[87]

> Io stesso non posso mai divenire oggetto, dunque rappresentazione [...]: dunque, come dice Kant, non posso mai conoscermi.[88]

> Che il soggetto non possa mai divenire oggetto a se stesso segue dalla semplice verità che, allora, non ci sarebbe più nulla in relazione a cui questo oggetto sarebbe "oggetto". Ciò che si pensa come io non è nient'altro che il *punto di indifferenza* in cui terminano il pens*are* e il rappresent*are* e comincia il rappresent*ante*, il pens*ante*.[89]

> Il soggetto non si conosce.[90]

> […] Esso [l'io] non può affatto venir pensato, appunto perché pensa sempre.[91]

Il presupposto di fondo di queste riflessioni è che il soggetto o l'io, come tale, possieda un solo predicato, e cioè il conoscere: «Infatti il concetto *soggetto* ha solo un'unica caratteristica, ossia di percepire oggetti».[92] In base a questo presupposto, l'autoconoscenza del soggetto non può che assumere una fisionomia contraddittoria, perché allora al soggetto inerirebbero al tempo stesso (sotto il medesimo rispetto) due predicati contraddittori: l'essere *sub eodem* sia conoscente che conosciuto (ovvero non conoscente).

Anche Fichte, comunque, esclude questa circostanza, là dove scrive che «Il pensare, originariamente e immediatamente per sé, non è affatto oggetto di una nuova coscienza particolare, ma è la coscienza stessa».[93] Il pensare in quanto tale non può essere oggetto di se stesso, appunto perché, essendo il pensare, non può essere al contempo (sotto il medesimo rispetto) anche il pensato.

87 HN II, p. 334.
88 *Ivi*, pp. 310-311.
89 *Ivi*, p. 335.
90 *Ivi*, p. 336.
91 *Ivi*, pp. 306-307.
92 *Ivi*, p. 332.
93 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 21.

Leggendo il *System der Sittenlehre*, Schopenhauer "scopre" un'altra caratteristica, ovvero un ulteriore predicato del soggetto: il *volere*. Del teorema precedentemente citato («Io trovo me stesso, in quanto me stesso, solo come volente»), Fichte fornisce una «Dimostrazione» e un «Corollario», sui quali in questa sede non è necessario soffermarsi.[94] Qui interessa piuttosto considerare il commento di Schopenhauer:

> Tutto ciò che è stato esposto finora mi sembra *in summa*: se voglio pensarmi, devo pensarmi come ciò *che vuole* [*das* Wollende]: giacché, sebbene il *pensare* sia il secondo (accanto al volere) predicato dell'io, tuttavia non posso pensarmi come ciò che pensa [*als das Denkende*], perché allora sono *actu* sempre ancora ciò che pensa, e qui soggetto e oggetto coinciderebbero, sicché la condizione fondamentale di ogni pensare è soppressa; ma, pensando, non sono, sotto lo stesso rispetto, volente: dunque – –.[95]

Se il soggetto conoscente conoscesse se stesso in quanto tale, cioè appunto in quanto conoscente, sarebbe sotto lo stesso rispetto – e cioè relativamente al conoscere – *in atto* (in quanto conoscente) e *non in atto* (in quanto conosciuto). Tuttavia, oltre che conoscente, o percipiente, o pensante, il soggetto è anche *volente*. L'autoconoscenza del soggetto è allora possibile, nella misura in cui il soggetto che conosce il (proprio) volere è il medesimo soggetto che, in tale volere, vuole; conoscendo il proprio volere, il soggetto conoscente *conosce se stesso* come soggetto di quel medesimo volere. Così intesa, l'autoconoscenza del soggetto non è più contraddittoria, perché in essa, relativamente al conoscere, il soggetto è *in atto* e *non in atto* non *sub eodem*, ma sotto rispetti diversi: precisamente, è in atto in quanto *conoscente*, e non in atto (o conosciuto) in quanto *volente*.

L'«io», prosegue Schopenhauer, si divide dunque «in un che di conoscente [*ein Erkennendes*] e un che di volente [*ein Wollendes*]».[96] Fichte parla non di conoscere (*erkennen*), ma di pensare (*denken*). Schopenhauer presuppone che, nel testo di Fichte, «conoscere» sia identico a «pensare»; probabilmente perché Fichte scrive di intendere «pensare» «nel senso più generale del termine, di rappresentare o aver coscienza in generale».[97]

In un frammento del 1828, Schopenhauer annota: «La *scomposizione* in *volontà* [Willen] e *conoscenza* [Erkenntnis] di un io che fino a quel mo-

94 *Ivi*, p. 22 e sgg.
95 HN II, p. 348.
96 *Ibid*.
97 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., pp. 21-22.

mento era stato considerato un tutto unico […] costituisce il punto di svolta della mia filosofia».[98] Ma di questa scomposizione non vi è traccia alcuna nei frammenti anteriori al 1812; in base ai documenti disponibili, si deve dire che essa è stata elaborata da Schopenhauer attraverso la lettura del *System der Sittenlehre* di Fichte. Più avanti, analizzando alcuni luoghi de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, si vedrà in che senso stia qui il «punto di svolta» della filosofia di Schopenhauer (cfr. *infra*, XII, 2).

5. *Il «miracolo* κατ΄ἐξοχήν*»: l'identità, in un unico e medesimo io, di soggetto del conoscere e soggetto del volere. Confronto testuale e teorico di alcuni passi del* System der Sittenlehre *e della dissertazione*

Riprendendo le riflessioni appena analizzate, Schopenhauer scrive nella dissertazione:

> Il soggetto del conoscere […] non può mai essere conosciuto, non può mai diventare oggetto, rappresentazione. «*Io conosco*», infatti, *è una proposizione analitica*. Invece «*Io voglio*» *è una proposizione sintetica*, data cioè *a posteriori*, medienta l'esperienza: in questo caso, mediante quella interna (cioè solo nel tempo). Si tratta tuttavia molto probabilmente della più antica fra tutte le proposizioni di esperienza contenute in ogni coscienza, quella con cui inizia il conoscere. Fin qui dunque il soggetto del volere sarebbe per noi un oggetto.
>
> Ma l'identità del soggetto del volere col soggetto conoscente, grazie a cui (e cioè necessariamente) la parola «Io» li include e designa entrambi, è assolutamente inconcepibile.[99]

La quarta classe di rappresentazioni, ovvero di oggetti per il soggetto, «comprende *un solo* oggetto», e cioè «il soggetto del volere».[100] Quest'ultimo costituisce per ogni soggetto conoscente «l'oggetto immediato del senso interno»: ogni soggetto conoscente (ogni io) conosce se stesso *solo in quanto volente* (solo in quanto soggetto del proprio volere). In relazione a questo tema sussistono sorprendenti affinità – non solo concettuali, ma addirittura terminologiche – tra il testo della dissertazione e il testo del *System der Sittenlehre* di Fichte. È qui il caso di considerarle con attenzione.

98 Cfr. HN III, *Adversaria* [51], p. 451; trad. it. cit., p. 605.
99 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 43, p. 134.
100 *Ivi*, § 41, p. 127.

Un primo punto riguarda l'autoconoscenza del soggetto. Fichte: «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente [*Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur als wollend*]».[101] Schopenhauer: «Il soggetto viene *conosciuto* solo in quanto *volente*, come spontaneità, non in quanto *conoscente* [*Erkannt wird das Subjekt nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes*]».[102] Nella seconda edizione della dissertazione c'è una formulazione che richiama il teorema fichtiano in modo ancora più evidente: «Se noi guardiamo nella nostra interiorità, ci troviamo sempre come *volenti* [*finden wir uns immer als* wollend]».[103]

Un secondo punto concerne il concetto di «volere». Fichte: «Cosa significhi *volere* vien presupposto come conosciuto [*Was* wollen *heisse, wird als bekannt vorausgesetzt*]. Questo concetto non è suscettibile di alcuna spiegazione reale, e non ne ha bisogno. Ognuno deve in se stesso mediante l'intuizione intellettuale, penetrare il suo significato, e può farlo senza nessuna difficoltà».[104] Schopenhauer: «Proprio perché il soggetto del volere è immediatamente dato al senso interno, non si può definire o descrivere ulteriormente che cosa sia il *volere*»: «ciò che in esso vi è di essenziale non si ripresenta altrove e non può quindi essere sussunto sotto nessun altro

101 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 19.

102 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 127.

103 A. Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 42, p. 203. W. Metz (*Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., 386-398), mette in relazione il teorema di Fichte «Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend» con il primo capitolo dello scritto *Sulla libertà del volere* e con il paragrafo 18 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, senza però dimostrare che Schopenhauer conosceva questo teorema già nel 1812, e quindi senza ipotizzare un influsso di Fichte su Schopenhauer. Secondo R. J. Berg (*Objetiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 360) questo tratto del sistema di Schopenhauer sarebbe riconducibile ai *Trattati per la spiegazione dell'idealismo della dottrina della scienza* di Schelling; ma le considerazioni teoricamente fondamentali al riguardo si trovano, come si è visto, nelle glosse al *Sistema di etica* di Fichte. R. Haym (cfr. *Arthur Schopenhauer*, in «Preussiche Jahrbücher», n. 14, 1864, pp. 45-91 e 179-243; ristampa in R. Haym, Reimer, Berlin 1864, p. 60) aveva rilevato, se pure solo di sfuggita, la forte probabilità di tale influsso. Cfr. al riguardo anche Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, cit., pp. 151-166.

104 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 20.

concetto. Per questo si può – anzi si deve – presupporre come noto [*als bekannt voraussetzen*] che cosa sia il volere [*was Wollen sei*]».[105]

Un terzo punto riguarda l'identità tra conoscente e volente. Fichte: «Io divengo *cosciente* di questo volere, lo percepisco, dicevo. Ora, divengo cosciente, allo stesso modo, di questa coscienza, di questo percepire, e lo riferisco ugualmente a una sostanza. Questa sostanza cosciente è per me quella stessa che anche vuole; e per questo trovo me stesso come soggetto volente [*als das Wollende*]».[106] Anche per Schopenhauer sussiste «un'effettiva identità tra chi conosce e chi è conosciuto in quanto volente, ossia tra soggetto e oggetto, [la quale] *è immediatamente data*».[107]

Ancora, nel *System der Sittenlehre* Fichte, specificando il significato del teorema citato sopra («Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente»), afferma che «ogni volere realmente percepibile […] è necessariamente un volere determinato, nel quale *qualcosa* viene voluto»: «io non sono, nel volere, percepibile per come sono in me e per me, ma solo come io posso divenire in una certa relazione con le cose che si trovano fuori di me».[108] Anche per Schopenhauer la conoscenza che il soggetto (conoscente) ha di se stesso (come volente) soffre di «un'importante limitazione»:[109] «il soggetto del volere è conosciuto solo in quanto volente (nei singoli atti di volontà), non in uno stato che preceda il volere stesso».[110] Ossia: il soggetto conosce se stesso come volente sempre e solo *unitamente* ai (suoi) concreti e singoli atti di volontà – appunto come ciò che, in essi, vuole –, e mai separatamente o indipendentemente da essi. Il soggetto del volere è quindi conosciuto non puramente o in sé, bensì sempre e solo nel suo volere *qualcosa*.

Infine, un quinto punto di affinità riguarda la relazione di causalità immediata tra volontà e corpo. Nel *System der Sittenlehre* Fichte scrive: «La volontà […] deve esercitare una causalità, e una causalità immediata, sul mio corpo [*Leib*]»;[111] «la nostra volontà […] diviene nel nostro corpo immediatamente causa».[112] Nel corso «Sui fatti della coscienza», frequentato

105 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 44, p. 135.
106 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., pp. 19-21.
107 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 43, p. 134.
108 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 24.
109 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 41, p. 127.
110 *Ivi*, § 46, pp. 138-139.
111 J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 12.
112 *Ivi*, p. 198.

da Schopenhauer, lo stesso Fichte aveva affermato, in senso analogo, che «il corpo [*der Leib*] è [...] la materia in cui diviene immediatamente nota l'autodeterminazione dell'io»;[113] Schopenhauer scrive nella dissertazione del 1813 che, tra gli oggetti reali su cui il volere «agisce causalmente», il «corpo proprio» è «oggetto immediato del volere» – nel senso che l'azione causale di quest'ultimo sul corpo proprio è, appunto, immediata.[114]

In relazione a questi cinque nodi concettuali è verosimile un decisivo influsso di Fichte su Schopenhauer, finora non rilevato dalla critica.[115] Insieme

113 HN II, p. 56.

114 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 44, pp. 135-136: «*Agire* non è volere, bensì un effetto del volere divenuto causale. […] È un fatto che il volere, a parte posteriori, sottostà alla legge di causalità, poiché agisce causalmente sugli oggetti reali; tra questi l'oggetto immediato del conoscere, il corpo proprio, è anche oggetto immediato del volere».

115 Ho già richiamato l'attenzione su questo importante episodio della ricezione schopenhaueriana di Fichte; cfr. A. Novembre, *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della* coscienza, Diss., Lecce / Mainz 2011; Id., *Die Vorgeschichte der Schopenhauerschen Theorie des Willens als Ding an sich*, in «Schopenhauer-Studien», n. 17, 2012, pp. 19-76: 46 e sgg.; Id., *Johann Gottlieb Fichte*, in D. Schubbe, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer Handbuch*, cit., pp. 231-236: 234-235. Cfr. però anche C. De Pascale, *Fichtes Einfluß auf Schopenhauer*, in «Fichte-Studien», n. 36, 2012, pp. 45-59. La maggior parte dei contributi riguardanti Fichte e Schopenhauer ha posto il confronto tra i due sistemi più su un piano teorico o speculativo che propriamente storico o genetico. Cfr. C. Fortlage, recensione di A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., pp. 146-147; G. Schwabe, *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung*, Frommansche Buchdruckerei, Jena 1887; H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Buchmans, München 1982; M. Guerolt, *Schopenhauer et Fichte,* in «Publications de la Faculté des Lettres des Strasbourg», n. 107, 1945, pp. 81-142; G. Penzo, *Fichte e Schopenhauer e il problema del nulla come dimensione del sacro*, in G. Penzo (a cura di), *Schopenhauer e il sacro*. Atti del seminario tenuto a Trento il 26-28 aprile 1984, EDB, Bologna, 1984, pp. 48-58; M. Koßler, *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*, cit.; V. L. Waibel, *Die Natur des Wollens. Zu einer Grundfigur Fichtes im Ausblick auf Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 420-422; M. Bastian, *Kritik der ruhenden Vernunft. Fichte, Schopenhauer und die Herausforderung der Gelassenheit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 90, 2009, pp. 117-145. È stata rilevata una sorprendente affinità, a vari livelli, tra *La destinazione dell'uomo* di Fichte e *Il mondo come volontà e rappresentazione* (Cfr. R. Seydel, *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1857, p. 61; F. Decher, *Schopenhauer und Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen"*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 71, 1990, 45-67, p. 64; G. Zöller, *Kichtenhauer*, cit., 372; W. Metz, *Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, cit., p.

a queste straordinarie affinità, tuttavia, occorre evidenziare anche due importanti differenze. In primo luogo, la proposizione «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente» è, per Fichte, passibile di una dimostrazione (essa è appunto un teorema, *Lehrsatz*); per Schopenhauer, invece, «l'identità del soggetto del volere col soggetto conoscente, grazie a cui (e cioè necessariamente) la parola "Io" li include e designa entrambi, è assolutamente inconcepibile [*schlechthin unbegreiflich*]», tanto che Schopenhauer la considera «il miracolo κατ΄ἐξοχήν».[116] L'affermazione di tale identità ha in Schopenhauer un fondamento "fenomenologico", non dimostrativo. In secondo luogo, Schopenhauer non parla di «sostanza» (che per Kant costituisce una categoria dell'intelletto), ma di «soggetto» del conoscere e del volere.

6. *Il corpo proprio come oggetto immediato del conoscere e del volere. Echi fichtiani e schellinghiani*

Nei manoscritti anteriori al 1813, per riferirsi al corpo umano Schopenhauer utilizza il termine *Körper* oppure l'aggettivo derivato (*körperlich*).[117] Schulze, nel suo corso di Metafisica, aveva usato il medesimo termine per contestare la fallace «separazione dell'io, ovvero dell'anima, dall'organo, dal corpo [*Körper*]».[118] Una simile separazione, oltre a lasciare aperta la possibilità di un'esistenza dell'io che non comporti anche, necessariamente, l'esistenza del mondo materiale (sì che di quest'ultima sembra potersi dubitare), è per Schulze completamente avulsa dalla realtà: «la coscienza dell'io», infatti, è sempre, «al tempo stesso, coscienza del corpo».[119] Fichte invece, nelle sue lezioni «Sui fatti della coscienza», aveva usato il termine *Leib*.[120]

---

389). Non ci sono però prove documentali che Schopenhauer abbia letto questo scritto di Fichte (sulla specificità del discorso di Schopenhauer, cfr. *infra*, XII, 2).

116 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 43, p. 134.

117 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 14, p. 14; n. 28, p. 24; n. 53, p. 39; n. 69, p. 48; HN II, pp. 18, 31-32, 35, 61.

118 Cfr. M. V. d'Alfonso (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., pp. 76-77. Su questo punto dell'esposizione di Schulze in relazione alla formazione filosofica di Schopenhauer ha richiamato l'attenzione M. V. d'Alfonso, *Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik*, cit., pp. 71-72.

119 *Ivi*, p. 72.

120 Cfr. HN II, p. 56.

Schopenhauer utilizza il termine *Leib* per la prima volta nel frammento n. 85 dei manoscritti (1813), per raccontare il gesto eroico di Arnold von Winkelried (il quale, per consentire ai propri compagni di sfondare lo schieramento nemico, abbracciò e diresse verso il proprio corpo le lance degli avversari).[121] Nella dissertazione del 1813, il «corpo» come *Leib* («corpo vissuto») assume un ruolo importantissimo, in quanto esso è definito come «oggetto immediato» del conoscere e del volere[122].

Che il corpo proprio sia oggetto immediato del conoscere significa che la conoscenza di tutti gli altri oggetti fisici (che nella dissertazione corrispondono alle «rappresentazioni della prima classe»[123]) avviene mediante il corpo stesso. «Solo *un* oggetto ci è dato *immediatamente*: il corpo proprio [*der eigne Leib*]»; la conoscenza del mondo oggettivo, o esterno, è invece mediata e risulta da un atto *inconscio* del soggetto rappresentante – precisamente, da una «deduzione intellettuale» (opera peculiare dell'intelletto, *Verstand*), la quale, a partire dalle sensazioni del corpo, perviene alla conoscenza degli oggetti esterni come *causa* delle sensazioni stesse.[124]

121 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 59.

122 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 21, p. 57; *ivi*, § 45, p. 136: «l'oggetto immediato del conoscere [*das unmittelbare Objekt des Erkennens*], il corpo proprio, è anche oggetto immediato del volere [*unmittelbares Objekt des Wollens*]».

123 *Ivi*, § 18, pp. 49-50.

124 Cfr. *ivi*, § 24, pp. 73-76: «Solo *un* oggetto ci è dato *immediatamente*: il corpo proprio. Non si può dunque comprendere in che modo perveniamo, al di là di queste rappresentazioni, ad altri oggetti nello spazio, se non mediante l'applicazione della categoria di causalità. Senza l'applicazione di tale categoria, non avremmo altro oggetto che quello immediato, con i suoi stati successivi […]. La conoscenza degli oggetti mediati […] comincia solo con la categoria di causalità […]. Dai mutamenti che insorgono nell'occhio, nell'orecchio o in ogni altro organo, si dedurrà la presenza di una causa, e questa sarà posta nello spazio, nel punto in cui promana la sua azione, come il substrato di questa forza, e solo allora si potranno applicare le categorie di sussistenza, esistenza, e così via. La categoria di causalità è dunque l'autentico punto di passaggio, *la condizione di ogni esperienza*, e come tale la precede e non può essere derivata da questa […]. Il fatto che non siamo coscienti di quella deduzione non costituisce una difficoltà […]. Non si tratta del resto di una deduzione razionale, di un collegamento tra giudizi; non abbiamo a che fare con il concetto di categoria, ma con la categoria stessa. Essa risale immediatamente dall'effetto alla causa; perciò possiamo divenire coscienti di questa funzione – non diversamente dal caso delle altre categorie – solo in quanto proprio attraverso questa categoria la nostra sensazione si trasforma da sorda sensazione in intuizione. A questa deduzione […] vorrei dare il nome di deduzione intellettuale […]». Cfr. anche *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 21, p. 109, e *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 24-27, cap. 2, pp. 1055-1059.

In questo significato, l'espressione «oggetto immediato» è riferita al corpo umano (*Leib*) già nei frammenti nn. 94,[125] 116[126] e 121[127] dei manoscritti.

Analogamente, che il corpo proprio sia oggetto immediato del volere significa che il volere può agire causalmente sugli oggetti fisici solo mediante il corpo stesso: quest'ultimo è infatti l'unico oggetto fisico con cui il volere intrattenga un rapporto di causalità immediata, di cui l'agire (il movimento del corpo) è l'effetto.[128]

Il soggetto, pertanto, può conoscere tutti gli oggetti che non siano il suo corpo in modo soltanto mediato, e cioè attraverso il corpo stesso; e, parimenti, può agire (causalmente) su tutti gli oggetti che non siano il suo corpo in modo soltanto mediato, attraverso il corpo stesso. Dal punto di vista di Schopenhauer, l'*identità* della relazione che il corpo intrattiene con il soggetto del conoscere e con il soggetto del volere – l'essere l'«oggetto immediato» di entrambi – non può che rappresentare una conferma della loro stessa, mirabile identità.

In relazione al tema del corpo, la lettura di Fichte e Schelling deve aver giocato un ruolo fondamentale per il giovane Schopenhauer. La definizione del corpo come «oggetto immediato del conoscere» sembra ripresa quasi letteralmente dal *Bruno* di Schelling.[129] E, come abbiamo visto, il rapporto di causalità immediata tra corpo e volontà era già affermato a chiare lettere nel *System der Sittenlehre* di Fichte.[130]

---

125 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 94, p. 82.

126 Cfr. *ivi*, n. 116, p. 99.

127 Cfr. *ivi*, n. 121, p. 102.

128 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 44, pp. 135: «*Agire* [Handeln] non è volere, bensì un effetto [*Wirkung*] del volere divenuto causale [*des kausal gewordenen Wollens*]». Il «volere» è cioè *causa* dell'«agire».

129 Cfr. F. W. J. Schelling, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, cit., p. 66: «[…] Il conoscere oggettivo [*das objektive Erkennen*] è finito solo in quanto è riferito al corpo [*Leib*] come suo oggetto immediato [*als sein unmittelbares Objekt*] […]». Il «corpo» è dunque «oggetto immediato» del «conoscere oggettivo». Cfr. su questo H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, cit., p. 31.

130 È quindi strano che Schöndorf (cfr. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, cit., p. 106) sia del parere che la possibilità di un influsso di Fichte su Schopenhauer, relativamente alla tematica del corpo, sia da escludere. Herbart, nella sua lunga recensione a *Il mondo come volontà e rappresentazione* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, in «Hermes oder Kritisches Jahrbuch der Literatur» Drittes Stück für das Jahr 1820, n. 7, pp. 131-147; ristampa in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 6, 1917, pp. 89-117), fa riferimento al *System der Sittenlehre* di Fichte, e in particolare proprio al passo in cui è detto che il volere diviene nel corpo immediata-

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), la relazione di causalità tra volontà e corpo proprio verrà esplicitamente esclusa, a favore della relazione, ancora più stretta, di «identità»[131] (cfr. *infra*, XII, 2). Per questo, nella seconda edizione della dissertazione i corrispondenti passi risulteranno espunti.

7. *La quarta forma del principio di ragione: il* principium rationis sufficientis agendi. *Motivo e determinazione della volontà*

Si è detto che per Schopenhauer la volontà è causa dell'agire, ovvero del movimento del corpo.[132] Questo significa che, *a parte posteriori* (dal lato che "segue" il volere), il volere «sottostà alla legge di causalità».[133] «Ma a quale legge sottostà il volere *a parte priori*»,[134] ossia dal lato che lo "precede"?

Posto un determinato volere, cioè un volere-qualcosa, tutto si svolge di qui in poi secondo la legge di causalità (a partire dal primo e immediato effetto del volere, che è l'agire del «corpo proprio»). Ma che cosa determina il volere come un concreto volere-qualcosa? Ovvero: che cosa fa sì che venga effettivamente voluto *questo* qualcosa e non, piuttosto, qualcos'altro? Si tratta, dice Schopenhauer, dell'«antica polemica sulla libertà» umana.[135]

Schopenhauer osserva che, in relazione a qualsiasi determinata decisione (propria o altrui), ci sentiamo sempre autorizzati a cercare una qualche «ragione» di essa, e presupponiamo quindi che la decisione stessa sia

---

mente causa; tuttavia egli considera implicitamente questo un punto di contrasto con Schopenhauer, perché tiene presente solo il luogo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* in cui il rapporto causale fra volontà e corpo, a differenza che nella prima edizione della dissertazione, viene esplicitamente rigettato. D'altra parte, Herbart era convinto che Schopenhauer non conoscesse l'opera di Fichte, tanto che gli muoveva il rimprovero di aver giudicato il pensiero di Fichte senza conoscere la *Sittenlehre* (cfr. *ivi*, p. 107).

131 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 122, § 18, p. 223: «L'atto di volontà e l'azione del corpo non sono due stati diversi oggettivamente conosciuti, che siano collegati dal vincolo della causalità, non stanno tra loro nel rapporto di causa ed effetto; ma sono una stessa e unica cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo del tutto immediato e una volta nell'intuizione per l'intelletto»; *ivi*, p. 227: «L'identità della volontà e del corpo […] non potrà mai essere dimostrata». Cfr. WWV 1819, pp. 147, 150-151.

132 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 44, p. 135.

133 *Ivi*, § 45, p. 136.

134 *Ibid*.

135 *Ibid*.

stata determinata da un qualcosa che «l'ha preceduta» e «da cui essa è risultata».[136] Al tempo stesso, tuttavia, «abbiamo la coscienza vivissima, e spesso persino gravosa», che quella decisione «sia dipesa immediatamente […] dal soggetto del volere».[137]

In altri termini, ogni uomo presuppone sempre, da un lato, una ragione esterna – ossia, propriamente, un «motivo» – del proprio agire; dall'altro lato, e al tempo stesso, si sente responsabile di ciò fa. Ma la responsabilità presuppone la *libertà* di agire altrimenti da come, di fatto, si è agito. Questi due lati apparentemente contraddittori – necessità e libertà – escludono che la legge che vige nell'ambito dell'agire umano sia la legge di causalità, perché quest'ultima comprende soltanto il primo lato.[138] Di conseguenza, conclude Schopenhauer, in relazione all'agire vale «una particolare forma del principio di ragion sufficiente», da lui denominata per l'appunto «*principium rationsi sufficientis agendi* o, più brevemente, legge della motivazione».[139]

A questo punto, per sciogliere la contraddizione tra necessità e libertà, che sembra coinvolgere irrimediabilmente l'agire umano, Schopenhauer formula la teoria del «carattere intelligibile».

8. *Il carattere intelligibile: «un atto universale di volontà posto fuori del tempo», «un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce la più intima essenza» dell'uomo*

Il motivo dell'agire umano, ovvero la *ratio agendi*, è sempre costituito da «stati di rappresentazioni»;[140] precisamente, può trattarsi o di rappresentazioni complete (le cosiddette «cose reali»[141]), oppure di «concatenazioni di giudizi», i quali tuttavia, per poter «esibire un motivo», devono comunque avere «un rapporto con quegli oggetti reali (cioè una verità materiale)».[142] In ultima analisi, il motivo contiene sempre un riferimento a oggetti (o a proprietà di oggetti) dell'esperienza.

Sennonché il motivo stesso (quale che sia), pur essendo «ragione dell'agire», è insufficiente a spiegare l'agire umano nel suo complesso: «i motivi […] motivano [*motivieren*] tutt'al più il desiderio [*das Wünschen*], non la

136 *Ibid*.
137 *Ibid*.
138 Cfr. *ivi*, pp. 136-137.
139 *Ivi*, p. 137.
140 *Ivi*, § 46, p. 137.
141 Cfr. *ivi*, § 20, p. 54.
142 *Ivi*, § 46, p. 137.

decisione [*Entschluß*], che è l'atto proprio della volontà [*der eigentliche Willensakt*]».[143] Certamente il desiderio, di per sé, «è già esso stesso un volere»; ma «non spiega nulla il dire, di due desideri contrapposti, che quello più forte si trasforma mediante la decisione in volere».[144] Il problema è infatti capire perché mai un desiderio sia più forte di un altro, ossia, perché mai «il soggetto che vuole [*das wollende Subjekt*]» voglia di fatto, e maggiormente, proprio «questo» anziché «quello».[145]

Si è visto che per Schopenhauer il soggetto conosce il proprio volere solo in quanto già determinato come un concreto volere-qualcosa. Il volere in sé, "anteriormente" a questa determinazione, non è conoscibile. Questo significa che il soggetto ha una conoscenza limitata di se stesso (in quanto volente): egli sa soltanto *che* vuole, e *che cosa* vuole, ma non *perché* voglia ciò che effettivamente vuole. A differenza dell'«intuizione intellettuale» di Fichte e Schelling, l'autoconoscenza del soggetto ammessa da Schopenhauer non è dunque una forma di conoscenza assoluta.[146]

Ora, «il *fatto* [corsivo mio] che il soggetto che vuole desideri così fortemente questo o quello» o è puramente casuale, oppure segue una qualche regola.[147] Ma l'osservazione empirica attesta che, «a parità dei motivi […], uno si comporta in un modo, l'altro in un altro», e che tuttavia «la stessa persona, in condizioni identiche, si comporta nello stesso modo».[148] Questa regolarità del comportamento umano induce Schopenhauer ad escludere la casualità dell'agire e ad ammettere piuttosto «uno stato permanente del soggetto della volontà»,[149] che spieghi quella medesima regolarità e che tuttavia, allo stesso individuo agente, risulti necessariamente inconoscibile, dal momento che egli può conoscere se stesso solo in quanto già volente «questo o quello», mai «in uno stato che preceda il volere» medesimo.[150] Tale «stato del soggetto del volere» «non è oggetto del senso interno, dunque [*also*] *non è niente nel tempo* [nichts in der Zeit]».[151]

143 *Ivi*, p. 138.
144 *Ibid*.
145 *Ibid*.
146 Cfr. L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte.* Introduzione, bibliografia e testi, cit., pp. 962-964; F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., pp. 107-109.
147 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 139.
148 *Ibid*.
149 *Ibid*.
150 *Ivi*, pp. 138-139.
151 *Ivi*, p. 139. Traduzione modificata.

Ammesso questo, la decisione deve essere considerata come «il punto di contatto tra il soggetto del volere, inconoscibile, posto fuori del tempo [*außer der Zeit*], e i motivi che stanno nel tempo».[152] Nell'atto della decisione – nel concreto volere e decidere per qualcosa di determinato – quello «stato permanente del soggetto della volontà», che in sé è inconoscibile e intemporale, irrompe (si manifesta) nel tempo. Per rendere plausibile questa determinazione della decisione come punto di contatto tra ciò che è nel tempo e ciò che non lo è, Schopenhauer scrive che «la decisione [*Entschluß*] non riempie alcun tempo [*füllt keine Zeit*], proprio come il presente».[153] Essa non ha cioè una vera e propria durata, essendo piuttosto un che di istantaneo; proprio in quanto tale, rappresenta una sorta di medio tra ciò che è nel tempo e ciò che non lo è.

Si ricordi che Fichte, nelle lezioni "Sui fatti della coscienza», aveva definito la «decisione [*Entschluß*]» come «un fulmine, un lampo, un che di privo di tempo [*ein Zeitloses*]»,[154] e che Schopenhauer aveva commentato: «che la decisione stia al di fuori di ogni tempo, si può dire in quanto essa è un atto della volontà, la quale, come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo» (cfr. *supra*, IV, 4).[155] Schopenhauer sembra aver mutuato da Fichte la definizione della «decisione».

Dalla costanza (empiricamente osservabile) del comportamento di ogni uomo Schopenhauer deduce l'esistenza di uno *stato permanente e intemporale del soggetto del volere*. Ma egli ritiene di poter dedurre anche che tale stato – dal quale, posti i motivi, segue necessariamente ogni decisione dell'individuo – consiste in un *libero e originario atto di scelta*, di cui l'individuo stesso è responsabile:

> Verso l'ammissione di uno stato permanente del soggetto della volontà, da cui seguono in modo necessario le sue decisioni, ci spinge l'osservazione che […] la stessa persona, in condizioni identiche, si comporta nello stesso modo, […] ed egli tuttavia ha la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse *voluto*; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo, e che qui non si tratta dunque di un *potere*, ma solo di un un volere [*Wollen*], per sua natura libero al massimo grado, che costituisce

152 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 139.
153 *Ibid*.
154 HN II, p. 56.
155 *Ivi*, p. 57.

> la più intima essenza dell'uomo stesso, indipendente da tutto il resto [*das innerste von allem Andern unabhängige Wesen des Menschen selbst*].[156]

Il *carattere empirico* dell'individuo – inteso come l'insieme di tutte le sue possibili azioni, in tutte le possibili circostanze – deve essere pensato come il fenomeno (*Erscheinung*) di quello «stato per così dire permanente del soggetto del volere, assolutamente inconoscibile, posto fuori del tempo».[157]

> Dico permanente *per così dire*, in quanto *stato* e *permanente* sono cose poste solo nel tempo, mentre non vi è espressione possibile per indicare ciò che sta fuori del tempo. Potrei forse esprimere meglio ciò che intendo dire, sia pure con un'immagine, se lo definissi un atto universale di volontà [*einen universalen... Willensakt*] posto fuori del tempo, di cui tutti gli atti che accadono nel tempo sono solo l'emergere, l'apparizione [*Erscheinung*]. Kant lo ha definito il *carattere intelligibile* [*den* intelligiblen Karakter] (avrebbe forse fatto meglio a chiamarlo inintelligibile) e, nella *Critica della ragion pura*, ha fornito una discussione della differenza tra esso e il carattere empirico, come pure del rapporto complessivo della libertà con la natura, che io considero un capolavoro incomparabile, degno della massima ammirazione, dell'umana profondità di pensiero. Schelling ne ha fornito, nel primo libro dei suoi *Scritti*, un'apprezzabile esposizione illustrativa [*eine sehr schätzbare erläuternde Darstellung*].[158]

Una completa conoscenza del carattere empirico dell'individuo – ossia, del suo agire in tutte le possibili condizioni – è (empiricamente) impossibile.[159] E tuttavia, se si possedesse una simile conoscenza, allora, conoscendo in anticipo le circostanze in cui egli si trovasse ad operare (e cioè i motivi), si potrebbero predire con certezza assoluta tutte le sue azioni;[160] questo perché, posto il carattere empirico come fenomeno di quello intelligibile, il motivo determina la decisione e l'agire dell'uomo con la stessa necessità di una causa.[161] Appunto in questo senso il motivo è la «ragion sufficiente dell'agire».[162]

Il carattere empirico è ciò che costituisce propriamente l'individualità (o unicità) dell'individuo, ossia il suo modo peculiare e "caratteristico" di rispondere alle diverse sollecitazioni fornite dai motivi. Nell'uomo, a dif-

156 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, pp. 139-140. Traduzione modificata.
157 *Ibid*.
158 *Ivi*, p. 140-141.
159 *Ivi*, p. 142.
160 *Ibid*.
161 *Ibid*.
162 *Ivi*, p. 144.

ferenza che nell'animale, il carattere è essenzialmente individuale: dinanzi ai medesimi motivi, persone diverse (re)agiscono in modo diverso,[163] dal momento che «ognuno ha un proprio carattere empirico».[164] Schopenhauer afferma perciò che la *legge di causalità* è paragonabile all'azione della luce sui corpi trasparenti, mentre la *legge di motivazione* è simile all'azione della luce sui corpi colorati.[165] In questa metafora, la luce corrisponde a un determinato motivo; i corpi colorati ai singoli individui; il colore di ogni corpo al carattere empirico di ogni individuo; il riflesso della luce, che varia in base al colore dei corpi, all'agire dei singoli individui (in relazione al medesimo motivo). Quest'immagine, anticipata già nel frammento n. 95 dei manoscritti,[166] sembra ricalcare un passo della *Teoria dei colori* di Goethe.[167]

Sennonché il carattere empirico dell'individuo – posto il quale l'agire dell'individuo risulta necessariamente, in base ai motivi – non è che la manifestazione nel tempo (fenomeno, *Erscheinung*) del suo carattere intelligibile. Quest'ultimo coincide per Schopenhauer con uno «stato permanente e intemporale del soggetto del volere»: «un atto universale di volontà posto fuori del tempo», «un volere, per sua natura *libero* [corsivo mio] al massimo grado, che costituisce la più intima essenza dell'uomo stesso, indipendente da tutto il resto». Questo originario atto di volontà è «universale», nel senso che si rapporta ai singoli atti di volontà dell'individuo proprio come l'universale al particolare.

Poco prima, Schopenhauer aveva affermato che «l'atto proprio della volontà [*der eigentliche Willensakt*]» è la «decisione».[168] Ma allora il carattere intelligibile, essendo un «atto di volontà [*Willensakt*]», è una

163 *Ivi*, p. 147.
164 *Ivi*, p. 145.
165 *Ivi*, pp. 144-145.
166 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 95, p. 86.
167 Scrive Goethe nella «Prefazione» a *La teoria dei colori*: «Appena ci si accinge a parlare dei colori, sorge spontaneamente la domanda se non si debba anzitutto far menzione della luce […]. Tentiamo invano, in realtà, di esprimere l'essenza di una cosa. Prestiamo invece attenzione agli effetti; la loro storia completa ne abbraccerebbe senz'altro l'essenza. Inutilmente ci impegnamo a descrivere il carattere di un uomo. Quando invece se ne pongono insieme le azioni e le opere ecco profilarsi dinanzi a noi un'immagine di esso. I colori sono azioni della luce, azioni e passioni. In questo senso possiamo attenderci da essi chiarimenti intorno alla luce» (J. W. Goethe, *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, con Introduzione di G. C. Argan, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 5). In questo testo, la luce corrisponde al carattere e i colori alle singole azioni dell'individuo: come l'essenza della luce si esprime nei colori, così l'essenza di un uomo, il suo carattere, si esprime nelle sue azioni.
168 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 45, p. 138.

«decisione»: precisamente, la decisione *originaria* (posta al di fuori del tempo) da cui – dati i motivi – derivano con necessità, come sue singole manifestazioni, tutte le singole decisioni empiriche dell'individuo: «All'ammissione di uno stato permanente del soggetto della volontà, da cui seguono in modo necessario le sue decisioni [*aus dem seine Entschlüsse mit Nothwendigkeit folgen*] […]».[169]

Per inciso: affermando questa necessaria consequenzalità tra carattere intelligibile e azioni nel tempo, Schopenhauer sembra sottintendere – contraddittoriamente – una relazione necessaria tra ciò che è al di fuori del principio di ragione (e quindi, anche, di qualsiasi relazione necessaria) e ciò che ne è all'interno. La suddetta relazione è comunque riconducibile, in ultima analisi, a quella di "fenomenizzazione" del carattere intelligibile nelle singole azioni temporali. Il punto è che Schopenhauer presuppone, ma non definisce, il significato del predicato «essere fenomeno di».

Poiché l'individualità (unicità) dell'individuo è costituita dal suo carattere empirico, e poiché quest'ultimo è il fenomeno del carattere intelligibile, anche l'individualità dell'individuo è fenomeno del carattere intelligibile. L'atto di volontà in cui consiste quest'ultimo determina quindi la stessa individualità o peculiarità dell'individuo; appunto per questo, tale atto «costituisce la più intima essenza dell'uomo».

Dunque, riprendendo e condensando il senso di tutto il discorso: ogni decisione dell'individuo è necessaria (necessitata dai motivi), posto il suo carattere empirico. Ma il carattere empirico di ogni individuo è la manifestazione nel tempo del suo carattere intelligibile: quest'ultimo costituisce una *libera* e originaria decisione metafisica («un atto universale di volontà posto fuori del tempo»), dalla quale derivano necessariamente (*mit Notwendigkeit*) tutte le singole decisioni empiriche dell'individuo stesso.

In questo modo, Schopenhauer ritiene di aver risolto il problema iniziale riguardante l'apparente contraddizione tra libertà e necessità dell'agire umano. Queste due opposte determinazioni ineriscono all'agire non *sub eodem*, bensì sotto rispetti diversi: la prima concerne l'atto di volontà (*Willensakt*), metafisico e originario, in cui consiste il carattere intelligibile; la seconda, invece, i singoli e concreti atti di volontà, che costituiscono il carattere empirico di ogni uomo. La *necessità* dell'agire umano deriva da un originario e intemporale atto di *libertà*, con cui ogni uomo ha fissato in una sola volta, quanto all'essenziale, tutte le sue decisioni temporali e contingenti. In questo senso, quel primo e originario atto di volontà rappresenta il "prototipo" o l' "archetipo" di tutti gli atti di volontà compiuti nel tempo.

169 Cfr. *ivi*, p. 139.

9. *Alcune differenze fondamentali tra la dottrina kantiana e quella schopenhaueriana del carattere intelligibile. Il senso dell'esplicito riferimento alla* Freiheitsschrift *di Schelling*

Come principale e immediato precedente delle sue riflessioni, Schopenhauer menziona la dottrina kantiana del carattere intelligibile esposta nella *Critica della ragion pura*. Essa rappresenta, secondo le sue stesse parole, «un capolavoro incomparabile, degno della massima ammirazione, dell'umana profondità di pensiero». Schelling avrebbe fornito di essa «un'apprezzabile esposizione illustrativa»: niente più, quindi, che un'utile riformulazione, priva di elementi realmente originali. Schopenhauer si riferisce qui allo scritto *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, pubblicato nel 1809 nel primo volume delle *Philosophische Schriften*.[170] Questo riferimento parzialmente lusinghiero a Schelling non è ripetuto nella seconda edizione della dissertazione; qui Schelling viene addirittura accusato di plagio.[171]

Nelle pagine della *Critica della ragion pura* alle quali Schopenhauer rimanda espressamente,[172] Kant scrive:

> Chiamo *intelligibile* ciò che in un oggetto sensibile non è esso stesso un fenomeno. Se pertanto quello che nel mondo sensibile dev'essere considerato come fenomeno, ha in se stesso anche una facoltà [*ein Vermögen*] che non è un oggetto dell'intuizione sensibile, ma tramite la quale esso può essere anche la causa di fenomeni, allora si può considerare la *causalità* di questo essere da due lati, come *intelligibile* secondo la sua *azione* [Handlung], in quanto azione di una cosa in se stessa [*Dinges an sich selbst*], e come *sensibile* secondo i suoi *effetti*, in quanto effetti di un fenomeno nel mondo sensibile.[173]

Considerata una determinata cosa come «causa efficiente», il «carattere» della cosa medesima è definito da Kant come la «legge della sua causalità, senza di cui essa non sarebbe affatto causa».[174] In conformità alla distinzione tra fenomeno e cosa in sé, Kant distingue perciò in ogni soggetto agente (considerato come «causa di fenomeni») un «carattere empirico» e

170 Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Schriften*. *Erster Band*, cit., pp. 399-511.
171 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., pp. 204-206. Nella seconda edizione Schopenhauer non espone più la dottrina del carattere intelligibile, ma rimanda piuttosto il lettore al suo scritto *Sulla libertà del volere*.
172 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 560-586, p. 785 e sgg.
173 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 566, p. 793.
174 *Ivi*, B 567, p. 795.

un «carattere intelligibile».[175] Il carattere intelligibile non può essere propriamente conosciuto (solo i fenomeni sono conoscibili), e tuttavia deve necessariamente «essere *pensato* in conformità al carattere empirico, così come nel pensiero dobbiamo [*müssen*] porre in generale, a fondamento [*zum Grunde*] dei fenomeni, un oggetto trascendentale, anche se non sappiamo nulla di ciò che esso sia in se stesso».[176]

In quanto fenomeno, dunque, il soggetto agente possiede un carattere empirico, cioè «una legge della sua causalità», in base alla quale esso è causa di altri fenomeni. Tale causalità è però, a sua volta, sempre effetto di una causa precedente, perché tutti i fenomeni costituiscono necessariamente «un'unica serie dell'ordine naturale».

In quanto cosa in sé, l'uomo ha invece un carattere intelligibile, in virtù del quale egli è una causa sottratta a quella «serie dell'ordine naturale».

L'uomo è «uno dei fenomeni del mondo sensibile»; al pari di tutte le cose della natura, possiede anch'egli un carattere empirico, che è osservabile «nelle forze e nelle facoltà che egli manifesta nelle sue azioni».[177] Ma nelle cose inanimate e negli animali non è supponibile alcuna «facoltà [*Vermögen*] che non sia condizionata sensibilmente».

> Ma l'uomo, che del resto conosce l'intera natura unicamente tramite i sensi, conosce se stesso anche tramite la semplice appercezione, e più precisamente nelle azioni e nelle determinazioni interne, che egli non può affatto annoverare fra le impressioni sensibili. Per se stesso l'uomo è, certamente, da una parte fenomeno, ma dall'altra parte – cioè rispetto a certe facoltà – un oggetto semplicemente intelligibile, poiché la sua azione non può affatto essere attribuita alla recettività della sensibilità. Il nome di quelle facoltà è intelletto e ragione […].
>
> Ora, che questa ragione abbia una causalità, o per lo meno che noi ci rappresentiamo una tale causalità in essa, risulta chiaramente dagli *imperativi* che nell'intero ambito pratico assegniamo come regole alle nostre capacità esecutive. Il *dovere* [*Das* Sollen] esprime una specie di necessità e connessioni con dei fondamenti, che non si presenta altrove in tutta la natura.[178]

Questa pagina di Kant, concernente la doppia conoscenza che l'uomo ha di se stesso – come fenomeno ("dall'esterno") e come oggetto intelligibile ("dall'interno") –, sembra prefigurare o preparare uno dei temi centrali del pensiero maturo di Schopenhauer, e cioè la doppia conoscenza che ogni

175 *Ibid*.
176 *Ivi*, B 568, p. 795.
177 *Ivi*, B 574, p. 803.
178 *Ivi*, B 574-575, pp. 805-807.

uomo ha del proprio corpo: come «rappresentazione», dall'esterno, e come «volontà», dall'interno (cfr. *infra*, XII, 2).[179]

Per Kant, ogni uomo ha un carattere empirico, nella misura in cui la causalità della sua ragione avviene secondo una certa osservabile regolarità, dalla quale sono desumibili i «principi» fondamentali in base ai quali essa stessa opera.[180] Posti questi principi, ovvero la «regola [*Regel*]» della ragione in base alla quale il soggetto agisce, «tutte le azioni dell'uomo sono determinate nel fenomeno dal suo carattere empirico e dalle altre cause concomitanti», che sollecitano l'applicazione della regola stessa; e se fosse possibile indagare tutte le azioni di un uomo fino al loro principio fondamentale, «non vi sarebbe alcuna azione umana che non potremmo prevedere con certezza e conoscere come necessaria a partire dalle sue condizioni precedenti».[181] In relazione al carattere empirico, dunque, le azioni dell'uomo *non* sono libere.[182]

E tuttavia, il carattere empirico dell'uomo – che Kant identifica con il «modo di sentire [*Sinnesart*]» – «è determinato nel carattere intelligibile», ossia «nel modo di pensare [*Denkungsart*]»: quest'ultimo coincide con la *massima*, o regola dell'agire, che ogni uomo autonomamente (attraverso la propria ragione pratica) si dà.[183] Come tale, il carattere intelligibile non cade nell'esperienza; esso non può quindi essere propriamente conosciuto, ma solo "dedotto" o ipotizzato a partire dalle sue singole manifestazioni (le azioni dell'individuo), e cioè «tramite fenomeni, i quali in effetti ci fanno conoscere immediatamente solo il modo di sentire (carattere empirico)».[184]

Ogni azione dell'uomo «è determinata [*bestimmt*], prima ancora di accadere, nel carattere empirico dell'uomo»; e tuttavia, «rispetto al carattere intelligibile, di cui quello empirico è solo lo schema sensibile, non vale alcun *prima* o [alcun] *poi*, e ogni azione, a prescindere dalla relazione temporale

179 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 118 e sgg., § 18, p. 221 e sgg.

180 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B 577, p. 807.

181 *Ivi*, B 577-578, pp. 807-809.

182 *Ivi*, B 578, p. 809.

183 *Ibid*.

184 *Ibid*. Cfr. anche *ivi*, B 580, p. 811: «Ora l'azione, in quanto è da attribuirsi al modo di pensare, inteso come la sua causa, non ne *deriva* [erfolgt] affatto secondo leggi empiriche […]. La causalità della ragione nel carattere intelligibile *non sorge*, ovvero non comincia in un certo tempo per produrre un effetto. In caso contrario, infatti, essa stessa sarebbe sottoposta alla legge naturale dei fenomeni, in quanto quest'ultima determina serie causali secondo il tempo, e quindi la causalità sarebbe natura e non libertà […]. Tuttavia, sotto un altro riguardo, questa medesima causa appartiene anche alla serie di fenomeni. L'uomo è anch'egli fenomeno. Il suo arbitrio ha un carattere empirico, che è la causa empirica di tutte le sue azioni».

con cui essa si trova con altri fenomeni, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragion pura», la quale «agisce liberamente», perché situata al di fuori e al di sopra della catena delle cause naturali.[185]

Per chiarire maggiormente ciò che intende, Kant fa l'esempio di un uomo che, con una sua «menzogna malvagia», «abbia portato un certo scompiglio nella societa».[186] Certamente, si potranno indagare e trovare i particolari «moventi [*Bewegursachen*]» da cui si è originato quell'atto – e cioè, eventualmente, una «cattiva educazione», delle «cattive compagnie», un temperamento (*Naturell*) «insensibile alla vergogna», una certa «leggerezza» e «sconsideratezza».[187] E tuttavia, per quanto si ascriverà quell'azione al condizionamento di questi fattori, si biasimerà comunque l'autore di essa, considerandolo *responsabile* di ciò che ha fatto; ossia, si considererà quella medesima azione come assolutamente incondizionata (*unbedingt*) rispetto a tutto ciò che l'ha preceduta.[188] Alla base di questo biasimo vi è il presupposto che la ragione pratica sia «una causa che, a prescindere da tutte le condizioni empiriche suddette, avrebbe potuto e dovuto [*sollen*] determinare [*bestimmen*] diversamente il comportamento dell'uomo» in questione.[189] Quella azione «viene attribuita al carattere intelligibile di quell'uomo, che ora, nell'attimo in cui mente, è interamente colpevole»: «la [sua] ragione», infatti, «era completamente libera, al di là di tutte le condizioni empiriche dell'atto».[190]

Anche per Kant dunque, come poi per Schopenhauer, valgono le seguenti affermazioni: il carattere empirico è la manifestazione («schema sensibile») del carattere intelligibile, che è al di fuori del tempo; posto il primo, le azioni dell'individuo derivano con *necessità* dalle circostanze in cui questi si trova ad operare; se si potesse conoscere a fondo il carattere empirico di un determinato individuo, allora, conoscendo in anticipo le circostanze in cui egli si trovasse ad operare, si potrebbero prevedere apoditticamente tutte le sue azioni; la responsabilità e l'imputabilità delle azioni riguardano non il carattere empirico dell'uomo, ma il suo carattere intelligibile, il quale (come massima della ragion pratica) deriva da un atto originario di *libertà*.

185 *Ivi*, B 581, p. 813.
186 *Ivi*, B 582, p. 813.
187 *Ibid*.
188 *Ivi*, B 583, p. 815.
189 *Ibid*.
190 *Ibid*.

Da tutto questo, però, Kant non trae alcuna conseguenza metafisica: egli intende solo esplicitare e saggiare il presupposto fondamentale che è alla base di ogni giudizio di imputazione. E in effetti, nel seguito del testo, Kant dichiara apertamente di non aver voluto (e potuto) dimostrare né «la *realtà*», né «la *possibilit*à della libertà», ma, soltanto, il fatto che la libertà stessa non si pone in insanabile antinomia con la necessità del mondo fenomenico.[191]

Inoltre Kant, a differenza di Schopenhauer, riferisce il carattere intelligibile alla ragione, non al volere: il carattere intelligibile di un uomo è il suo peculiare «modo di pensare», cioè la regola (astratta) dell'agire da lui deliberatamente assunta – e non, come invece in Schopenhauer, «uno stato permanente del soggetto della volontà», «un atto universale di volontà posto fuori del tempo», «un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce la più intima essenza dell'uomo stesso, indipendente da tutto il resto». Queste espressioni, contenute nella dissertazione di Schopenhauer, non trovano alcun riscontro nel testo di Kant[192] (e neppure nelle glosse di Schopenhauer alle corrispondenti pagine della *Critica della ragion pura*[193]). Per Schopenhauer «il *modo di pensare* [*Denkungsart*] (e cioè l'operare dell'intelletto, *id est* della facoltà di *pensare* [Denk*vermögens*]) […] è del tutto inessenziale, […] l'essenziale è la volontà».[194] Nel 1816 egli scriverà che in questi passi della *Critica della ragion pura* Kant ha chiamato la volontà, impropriamente, «ragione».[195]

È opportuno a questo punto controllare se, in relazione ai punti appena esposti, non sia stato piuttosto l'*altro* pensatore menzionato da Schopenhauer, e cioè Schelling, a costituire il vero fondamentale precedente.

---

191 *Ivi*, B 586, p. 819.

192 Sulla torsione metafisica che il concetto kantiano di «carattere intelligibile» subisce in Schopenhauer, cfr. M. Koßler, *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 76, 1995, pp. 195-201, soprattutto pp. 194-195, 198. Cfr. anche H. Cysarz, *Schopenhauers intelligibler Charakter und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 62, 1981, pp. 91-107: 94-96; H. Hasse, *Schopenhauer*, Reinhardt, München 1926, p. 310; W. Schulz, *Philosophie des Übergangs*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, pp. 30-40: 36.

193 Cfr. HN II, p. 280; *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, *Arthur Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants*, hrsg. von R. Gruber, Piper & Co., München 1926, p. 199 e sgg., in cui Schopenhauer, in relazione alla causalità intelligibile, e cioè alla causalità di qualcosa che non è fenomeno, accusa Kant di un uso trascendente della categoria di causalità.

194 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 67, p. 47.

195 Cfr. HN II, p. 421.

10. *Seconda digressione retrospettiva: lo studio della* Freiheitsschrift *di Schelling nel 1811. Il «volere» come «essere originario» e le critiche del giovane Schopenhauer*

Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi* (1809), lette da Schopenhauer a Berlino nel 1811, Schelling si propone di conciliare la libertà e la necessità dell'agire umano. A questo scopo, riprendendo alcuni motivi già sperimentati in *Filosofia e religione* del 1804 (cfr. *supra*, VI, 8), egli elabora una complessa e articolata "cosmogonia", che risulta essenzialmente subordinata (conseguente) ad una originaria teogonia – un eterno e circolare "divenire" *in Dio*. È in relazione a quest'ultimo punto che l'opera rappresenta una radicale novità all'interno dello sviluppo del pensiero schellinghiano: secondo alcuni critici, Schelling perverrebbe qui ad una «metafisica della volontà», che, tra l'altro, prefigurerebbe per molti aspetti il sistema esposto da Schopenhauer circa dieci anni più tardi ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[196]

Le riflessioni di Schelling partono da un'attenta considerazione del concetto di «Dio». Dal momento che «prima o fuori di Dio non c'è nulla, Egli deve avere in se stesso il fondamento della propria esistenza [*Grund seiner Existenz*]».[197] Tutti i filosofi e tutti i teologi sono d'accordo su questo; tuttavia, essi hanno lasciato indeterminato il concetto di questo «fondamento», ossia non ne hanno mai descritto la natura reale ed effettiva.[198] Richiamandosi alla tradizione mistica e teosofica, Schelling intende fornire, a questo riguardo, il proprio originale contributo. Egli determina tale fondamento come «la *natura* – in Dio», e lo descrive attraverso una potente e suggestiva analogia: esso sta a Dio, come la forza di gravità sta alla luce.

> La forza di gravità precede la luce come il suo fondamento eternamente oscuro, che non esiste esso stesso in atto [*actu*], si dissolve nella notte, mentre sorge la luce (l'esistente). Persino la luce non scioglie completamente il sigillo, sotto cui è rinchiusa.[199]

196 Cfr. R. J. Berg, *Objetiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 173 e sgg.
197 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 143.
198 *Ibid*.
199 *Ibid*.

Questa «precedenza [*Vorhergehen*]» del fondamento rispetto a Dio non è da intendere nel senso di un'anteriorità secondo il tempo o secondo l'essenza.[200] Certamente, il fondamento di esistenza, come tale, precede Dio (in quanto esistente); tuttavia, dal momento che esso è *essenzialmente* fondamento di esistenza – appunto – *di Dio*, non potrebbe mai esistere separatamente da Dio stesso.[201] Separato o isolato da ciò di cui è «fondamento», il fondamento non sarebbe tale, ossia non sarebbe ciò che esso è – e dunque non sarebbe affatto. Il rapporto tra i due termini è perciò circolare ed eterno: come Dio esiste solo in virtù del proprio fondamento di esistenza, così anche quest'ultimo «non potrebbe essere [,] se Dio non esistesse in atto [*actu*]» già da sempre.[202]

A partire da questa distinzione, *interna* a Dio, tra Dio come fondamento della propria esistenza e Dio come esistente, Schelling crede di poter spiegare l'esistenza delle realtà finite – ossia l'esistenza di ciò che *non è* Dio.

> Per essere separate da Dio, esse [le cose finite] devono divenire in un fondamento diverso da Lui. Ma poiché nulla può essere fuori di Dio, questa contraddizione può essere risolta solo ammettendo che le cose hanno il loro fondamento in ciò che in Dio stesso non *è Egli stesso*, cioè in ciò che è fondamento della sua esistenza.[203]

Nelle pagine precedenti, introduttive all'opera vera e propria, Schelling aveva annunciato di voler integrare l'unilateralità realistica e deterministica del sistema di Spinoza attraverso il superiore «principio dell'idealismo», che innalza la libertà ad «autentico sistema della ragione».[204] A questo proposito, aveva affermato espressamente:

> In ultima e suprema istanza non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario [*Wollen ist Urseyn*], e a questo [al volere] soltanto si addicono tutti i suoi [dell'essere originario] predicati: assenza di fondamento [*Grundlosigkeit*], eternità [*Ewigkeit*], indipendenza dal tempo [*Unabhängigkeit von der Zeit*], autoaffermazione [*Selbstbejaung*].[205]

Conformemente a queste affermazioni preliminari, Schelling determina ulteriormente il fondamento di esistenza di Dio, come «il desiderio [*Sehn-*

200 *Ibid*.
201 *Ibid*.
202 *Ivi*, p. 145.
203 *Ibid*.
204 Cfr. *ivi*, pp. 124-125.
205 *Ivi*, p. 125.

sucht], che l'Uno eterno prova, di generare se stesso»: «una volontà, in cui non c'è alcun intelletto», la quale tuttavia è al tempo stesso «volontà dell'intelletto, cioè desiderio e brama [*Begierde*] di esso».[206] Non si tratta di una volontà cosciente o consapevole, ma di una «volontà che presagisce [*ahndender Wille*]» soltanto e «il cui presagio [*Ahndung*] è l'intelletto».[207] «Da questo irrazionale [*Verstandlosen*] è nato in senso proprio l'intelletto», con il quale *fu* finalmente la "luce" della conoscenza.[208] L'irrazionale è la vera e propria «base» della realtà (Schelling utilizza il termine alchemico *Basis*): giacché «ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce».[209]

In corrispondenza di quel Desiderio primigenio, prosegue Schelling, emerge in Dio una «risposta» ad esso, e cioè «un'intima rappresentazione», la quale tuttavia non può avere altro oggetto o contenuto che Dio stesso.[210] Essa «è all'inizio presso Dio ed è Dio stesso generato *in* Dio»: si tratta dell'«Intelletto», ovvero del «*Verbo* di quel desiderio».[211]

A questo punto Dio, in quanto *unità* dei due momenti (Desiderio e Verbo), «mosso dall'amore, che egli stesso è, esprime il Verbo»: Intelletto e Desiderio cooperano così nella forma di «una volontà liberamente creatrice e onnipotente», che dà luogo alla creazione.[212] (Si tenga sempre presente che, secondo il Nuovo Testamento, la creazione è scaturita da un atto di «volontà [θέλημα]» da parte di Dio: cfr. Ap 4, 11). Il Desiderio è ciò in virtù di cui esiste qualcosa al di fuori di Dio; l'Intelletto è ciò che porta ordine nel disordine propulsivo e originario del Desiderio. Questo disordine, tuttavia, non è mai completamente espunto e dominato dal principio ordinatore; di qui deriva tutto ciò che nell'universo sembra sfuggire alla regolarità e alla razionalità altrimenti vigenti.[213]

L'attività ordinatrice dell'Intelletto si esplica attraverso una separazione e distinzione progressiva di ciò che nella natura, ovvero nel fondamento, è unito indistintantemente: «ad ogni grado di separazione delle forze, sorge un nuovo essere, la cui anima deve essere tanto più perfetta, quanto più contiene in modo distinto ciò che negli altri [esseri] è ancora

206 *Ivi*, p, 147.
207 *Ibid*.
208 *Ibid*.
209 *Ivi*, pp. 147-149.
210 *Ivi*, p. 149.
211 *Ivi*, p. 151.
212 *Ibid*.
213 *Ivi*, p. 147.

indifferenziato».[214] La descrizione di questo processo ascendente, in tutti i suoi gradi, costituisce il compito peculiare della «filosofia della natura».[215]

In conseguenza di tutto questo, ogni essere creato o finito ha in sé un «doppio principio»: al fondamento (ovvero al Desiderio) corrisponde «la volontà propria [*der Eigenwille*]» della creatura, che tende a renderla indipendente e a "decentrarla" dall'Ordine del Tutto; a essa «si contrappone», nella creatura medesima, «l'intelletto come volontà universale [*Universalwille*], che si serve della prima e la subordina a sé come semplice strumento».[216]

Al vertice della creazione – ossia al culmine della distinzione, o esplicitazione, di ciò che nel fondamento è contenuto in modo implicito e indistinto – sta *l'uomo*: in lui si trovano «l'intera potenza del principio tenebroso e al tempo stesso tutta la forza della luce»,[217] «l'abisso più profondo e il cielo più alto, o entrambi i centri».[218] Nell'uomo, cioè, *tutta* l'essenza del fondamento è rivelata e rischiarata dalla luce dell'Intelletto, sì che entrambi i principi giungono in lui ad una compiuta ed esaustiva realizzazione. «In lui soltanto (nell'uomo) Dio ha amato il mondo», perché in lui soltanto Dio si è rivelato totalmente.[219]

Ciononostante, l'uomo *non è* Dio. Questo suo non-essere-Dio – ossia la sua differenza da Dio – si esprime attraverso la *separabilità* dei due principi che, in Dio, sono indissolubilmente uniti.[220] Si è detto che il fondamento è nell'uomo rischiarato e realizzato compiutamente; ciò fa sì che il principio emerso da esso, e cioè la volontà propria, divenga nell'uomo «ipseità [*Selbstheit*]», cioè «spirito [*Geist*]».[221] Quest'ultimo, come tale, si pone essenzialmente *al di sopra* dell'unità automatica e necessitante dei due principi, che vige in tutti gli altri livelli della creazione.[222] Nell'uomo (e nell'uomo soltanto), la volontà propria, raggiunto il livello supremo dello «spirito», può *separarsi* coscientemente e intenzionalmente dal principio della luce, cioè dall'Intelletto, e «aspirare ad essere, come volontà particolare [*Particularwille*], ciò che è soltanto nell'identità con la volontà universale [*Universalwille*]», può cioè proporsi di «essere anche nella periferia, ovvero come creatura […], ciò che è soltanto in quanto rimane nel

214 *Ivi*, p. 151.
215 *Ibid*.
216 *Ivi*, pp. 153-155.
217 *Ivi*, p. 155.
218 *Ibid*.
219 *Ibid*.
220 Cfr. *ivi*, p. 157, 179.
221 *Ivi*, p. 159.
222 *Ibid*.

centro».[223] Proprio in questa separabilità dell'«ipseità diventata spirituale» dalla luce consiste, per Schelling, «la possibilità del bene e del male», ossia propriamente la *libertà umana*.[224]

Ora, in questo grandioso affresco speculativo, al contempo teogonico, cosmogonico, antropogonico ed etico, il giovane Schopenhauer rileva un utilizzo illegittimo – in quanto non figurato (*bildlich*), ma grossolanamente materialistico (*krass materialistisch*) e dunque *trascendente* – di concetti fenomenici quali «cose [*Dinge*]», «conseguenza [*Folge*]», «fondamento [*Grund*]»; e l'uso di concetti intrinsecamente illegittimi, come lo stesso concetto di «Dio [*Gott*]».[225] Il nocciolo della teoria di Schelling è per Schopenhauer riconducibile all'idea, da lui certamente condivisa, che «a fondamento [*zum Grunde*] del fenomeno [*Erscheinung*] dell'uomo nel tempo […] [ci sia] qualcosa situato al di fuori del tempo, come al di fuori di tutte le condizioni del fenomeno».[226] Tuttavia, a dispetto di ciò che Schelling tenta di fare, non è possibile edificare un «concetto» di un tale «qualcosa» a partire da determinazioni fenomeniche[227] (cfr. *supra*, VI, 9). Nelle riflessioni di Schelling, Schopenhauer non scorge niente di più che un maldestro plagio – guidato peraltro da una comprensione insufficiente – del *Mysterium magnum* di Böhme.[228]

Eppure, in relazione al tema della *libertà* umana, Schelling formula la teoria dell'«essenza intelligibile», che, come ora vedremo, sembra rappresentare il vero, fondamentale precedente della dottrina del carattere intelligibile esposta da Schopenhauer nella dissertazione.

11. *Schelling: l'«essenza intelligibile» dell'uomo come libero atto di autoposizione fondato su un volere originario. Confronto con alcuni passi della dissertazione*

Per spiegare in che modo l'«ipseità» del singolo uomo, ossia lo «spirito», attui o non attui effettivamente la separazione dal principio della luce, Schelling premette che «solo l'idealismo ha elevato la dottrina della libertà in quell'ambito in cui soltanto è comprensibile. L'essenza intelligibile [*Das intelligibile Wesen*], e specialmente dell'uomo, è, secondo l'idealismo,

223 *Ivi*, pp. 157-159.
224 *Ivi*, p. 157.
225 HN II, pp. 312-313.
226 *Ivi*, p. 313.
227 *Ibid*.
228 *Ibid*.

fuori da ogni connessione causale, come è fuori o sopra ogni tempo».[229] A questo punto Schelling avverte: «noi esprimiamo […] il concetto kantiano non proprio esattamente con le sue parole, ma tuttavia così come noi crediamo che, per essere compreso, dovrebbe essere espresso».[230] Il riferimento è alla dottrina kantiana del carattere intelligibile. Per «essenza intelligibile dell'uomo» Schelling non intende «un universale indeterminato», bensì l'«essenza intelligibile di *questo* [corsivo mio] uomo»: non qualcosa di identico in tutti gli uomini, bensì ciò che costituisce la peculiarità e irripetibilità dell'individuo (di ogni individuo come tale).[231]

Ora, ciascuna «essenza» agisce «conformemente alla sua propria natura interna»; questa (necessaria) conformità dell'agire alla natura, ovvero alla costituzione interna dell'essenza stessa, rappresenta la «necessità interiore» dell'agire.[232] Ma da che cosa deriva a sua volta la determinatezza dell'essenza?

> Qui sta il punto, nel quale necessità e libertà devono essere unite, se esse in generale sono unificabili. Se quell'essenza fosse un essere morto e, in relazione all'uomo, un essere a lui semplicemente dato, allora, poiché l'azione [*die Handlung*] può seguire da essa solo per necessità, sarebbe tolta la responsabilità e ogni libertà. Ma proprio questa necessità interiore è essa stessa libertà, l'essenza dell'uomo è essenzialmente *il suo proprio atto* [seine eigne That]; necessità e libertà stanno l'una nell'altra come un'unica essenza, che, solo considerata da diverse parti, appare come l'una o come l'altra, e che è in sé libertà e formalmente necessità. L'io, dice Fichte, è il suo proprio atto: la coscienza è autoposizione [*Selbstsetzen*] – ma l'io non è niente di diverso da questo, ma appunto la sua stessa autoposizione. Ma questa coscienza, in quanto è pensata semplicemente come autocomprensione o conoscenza dell'io, non è il termine primo e presuppone già, come ogni semplice conoscere, l'essere vero e proprio. Questo essere supposto prima del conoscere non è tuttavia un essere, se allo stesso tempo non è un conoscere, è una reale autoposizione [*reales Selbstsetzen*], un volere originario, fondamentale [*ein Ur- und Grund-Wollen*], che fa se stesso un qualcosa [*das sich selbst zu etwas macht*] ed è il fondamento e la base di ogni essenzialità.[233]

Posta l'essenza intelligibile di un determinato individuo, il suo agire consegue «con assoluta necessità», e cioè conformemente all'essenza stes-

229 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 203.
230 *Ibid*.
231 *Ivi*, p. 205.
232 *Ibid*.
233 *Ivi*, pp. 205-207.

sa.[234] Questa necessità è anche «assoluta libertà», perché l'essenza non giunge all'uomo dal di fuori, non gli è attribuita o imposta da un'istanza estranea, ma è anzi un «*suo* [dell'uomo] *proprio atto*».[235] Il «fondamento e la base di ogni essenzialità» (dell'essenza di ogni singolo uomo) è infatti «un volere originario, fondamentale».

> L'uomo è, nella creazione originaria, un'essenza non decisa [*ein unentschiedenes Wesen*] – (il che può essere rappresentato in modo mitico [*mytisch*] come uno stato di innocenza e di originaria beatitudine precedente a questa vita); solo egli può decidersi [*sich… entscheiden*]. Ma questa decisione [*Entscheidung*] non può cadere nel tempo; essa cade fuori da ogni tempo [*sie fällt außer aller Zeit*].[236]

In questo modo, Schelling ritiene di poter conciliare libertà e necessità del volere: l'atto con cui l'uomo decide o determina la propria essenza originariamente indecisa – l'atto di «autoposizione» – è libero (in questo senso, *esse sequitur operari*); gli atti che seguono a questo atto originario sono invece, rispetto all'essenza così posta, necessari (in questo senso, *operari sequitur esse*). Ma si tratta di una necessità subordinata e conseguente a un primordiale atto di libertà: l'uomo è essenzialmente *Tat-Handlung*.

Ora, le riflessioni sviluppate da Schopenhauer nella dissertazione presentano delle evidenti analogie, teoriche e terminologiche, con questo discorso di Schelling. Innanzitutto, anche Schopenhauer concilia libertà e necessità dell'agire, riferendo la prima all'originario atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile e la seconda, invece, alle singole azioni dell'uomo, che si svolgono conformemente al carattere stesso.[237]

In secondo luogo, il carattere intelligibile è per Schopenhauer «un atto universale di volontà posto fuori del tempo», un «volere [*Wollen*], […] che costituisce la più intima essenza [*Wesen*] dell'uomo». L'utilizzo dei termini *Wollen* e *Wesen*, completamente assenti nella trattazione di Kant ma centrali in quella di Schelling, risulta rivelatore.[238]

---

234 *Ivi*, p. 205

235 *Ibid*.

236 *Ivi*, p. 207.

237 Cfr. su questo punto M. Koßler, *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, cit., pp. 198-200. Leggendo la *Neue Kritik der Vernunft* di Fries (3 Bde., Muhr und Zimmer, Heidelberg 1807), Schopenahuer rileva alcune affinità con la dottrina di Schelling (cfr. HN II, p. 365), effettivamente esistenti; il che dimostra che Schopenhauer ha letto prima l'opera di Schelling.

238 Cfr. R. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 365 e sgg.

In terzo luogo, poiché per Schopenhauer «l'atto proprio della volontà [*der eigentliche Willensakt*] è la decisione [*Entschluß*]»,[239] che il carattere intelligibile sia «un atto universale di volontà posto fuori del tempo» significa che esso è una *decisione* universale posta al di fuori del tempo – proprio come in Schelling la determinazione originaria dell'«essenza intelligibile» è una «decisione [*Entscheidung*]» che «cade fuori da ogni tempo». Si può ipotizzare che Schopenhauer abbia usato intenzionalmente la locuzione «atto di volontà», anziché il termine «decisione», per evitare una corrispondenza troppo scoperta al testo di Schelling.

Nella misura in cui la posizione di Schelling presuppone apertamente la dottrina fichtiana dell'«io» come *Tathandlung*, e nella misura in cui Schopenhauer è evidentemente condizionato da Schelling, si può dire che, in questo contesto, la dottrina di Fichte estenda il proprio effetto anche su Schopenhauer (se pure in modo indiretto o mediato). Nello scritto *Sulla libertà del volere* Schopenhauer determinerà l'integralità dell'«essere e dell'essenza (*existentia et essentia*) dell'uomo» come «il suo [dell'uomo] atto libero [*seine freie That*]».[240] L'essere (*Seyn*) e l'essenza (*Wesen*) dell'uomo sono cioè, per Schopenhauer, un «atto» dell'uomo stesso.[241]

Nonostante queste analogie, tra il discorso di Schopenhauer e quello di Schelling sussiste comunque una differenza sostanziale, che deve ora essere considerata.

---

239 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 138.

240 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Mondadori, Milano 2008, p. 148.

241 Rispetto a queste strettissime analogie, perfino terminologiche, con il testo di Schelling, le possibili affinità con i testi dello Pseudo-Taulero, suggerite da R. Heimann (*Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, cit., pp. 201-202), acquistano una rilevanza del tutto secondaria. Per un confronto sistematico tra Schelling e Schopenhauer in relazione a questo punto, cfr. anche L. Hühn, *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauer*, in Ch. Iber, R. Pocai (hrsg. von), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Traude Junghans Verlag, Cuxhaven 1998, pp. 55-94. Qui le posizioni dei due filosofi vengono riferite entrambe a quanto teorizzato da Kant ne *La religione nei limiti della pura ragione*. Ma, in riferimento alla dottrina del carattere intelligibile, nella dissertazione del 1813 Schopenhauer menziona soltanto la *Critica della ragion pura*.

12. *La metafisica immanente* in nuce *della dissertazione. In prospettiva: differenza tra le metafisiche della volontà di Schelling e Schopenhauer*

Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling prende le mosse da considerazioni primariamente teologiche, ossia dal concetto di «Dio»; da qui egli sviluppa il discorso sull'essenza intelligibile dell'uomo e sulla libertà. Schopenhauer, invece, presenta una sorta di deduzione del carattere intelligibile che si fonda su un indubitabile fatto della coscienza: e cioè che ciascuno, se pure agisce in modo uguale in circostanze uguali, «ha la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse *voluto*; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo».[242] È da qui che Schopenhauer deduce la libertà dell'agire, e quindi lo stesso carattere intelligibile come libero «atto universale di volontà posto fuori del tempo».

Certamente, anche Schelling osserva che, per quanto l'idea di un'autodeterminazione metafisica e originaria dell'uomo «possa presentarsi incomprensibile per il modo di pensare comune, c'è tuttavia in ogni uomo un sentimento [*Gefühl*] che si accorda con essa»: infatti, «colui che, per scusare un'azione ingiusta, dice: "Sono fatto così", è ben cosciente di essere così per colpa propria, anche se ha ragione nel dire che gli è stato impossibile agire diversamente».[243] Libertà e necessità si incontrano così nella stessa autocomprensione del soggetto agente, successiva all'agire; di conseguenza, Schelling afferma che nella coscienza di ogni uomo è rimasta una qualche traccia di quell'atto originario[244] (ciò che anche Schopenhauer, a proposito della «coscienza vivissima» del soggetto agente, deve necessariamente presupporre). Tuttavia la rilevazione di questo fatto della coscienza ha in Schelling una funzione puramente confermativa o corroborativa, e non invece *fondativa*, come in Schopenhauer.

Esattamente allo stesso modo, nello scritto *Sulla libertà del volere* la «considerazione di ordine superiore», che concerne appunto la trattazione del «carattere intelligibile», sarà esplicitamente fondata su quel peculiare «fatto della coscienza [*Thatsache des Bewußtseyns*]» che è «il *sentimento*

242 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 140.

243 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 209.

244 *Ibid*.

chiaro e certo [corsivo mio] della *responsabilità* per ciò che facciamo e della *imputabilità* delle nostre azioni».[245]

Nella dissertazione, la prospettiva fichtiana (secondo cui «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente») e la prospettiva schellinghiana (secondo cui l'essenza intelligibile dell'uomo è il risultato di un libero e originario atto di volontà) si combinano in modo originale: l'individuo trova se stesso come volente, e cioè nei singoli e uniformi atti di volontà; ma questi, in quanto devono poter essere ricondotti ad una regola che non contraddica la «coscienza vivissima» che l'individuo stesso ha della propria autodeterminazione (ossia del fatto che la sua volontà «non è determinata da niente di estraneo»), devono essere pensati come le estrinsecazioni nel tempo di un «atto di volontà universale posto fuori del tempo». Il concetto di carattere intelligibile è necessario per subordinare a unità il dato originario dell'autocoscienza, costituito dai singoli e liberi (sebbene uniformi) atti di volontà. È chiaro, inoltre, che l'universalizzazione di quel duplice dato (il fatto cioè che Schopenhauer lo consideri valido per tutti gli uomini) sottintende un inespresso, ma fondante, procedimento induttivo.

Conformemente alle obiezioni a Schelling annotate nel 1811, Schopenhauer evita rigorosamente di edificare un discorso "trascendente": non parte da concetti metempirici, ma si limita a fornire un'interpretazione, che è anche *spiegazione*, dell'esperienza. In questo modo, tuttavia, giunge a teorizzare qualcosa che di per sé non è, e non può essere, un contenuto nell'esperienza (lo «stato permanente del soggetto della volontà», ossia il carattere intelligibile come «atto universale di volontà posto fuori del tempo»). Tenendo presente tutto questo, non desta meraviglia il fatto che lo scettico Schulze non condividesse questi passaggi della dissertazione (cfr. *supra*, 3).

Le considerazioni appena fatte investono anche, in prospettiva, la differenza tra la successiva metafisica della volontà di Schopenhauer e quella di Schelling. Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* prendono esplicitamente a tema il volere; e in effetti, le stesse determinazioni che Schelling attribuisce al volere in quanto «essere originario» («assenza

245 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., p. 144. Cfr. anche *ivi*, p. 135, dove è esplicitamente menzionato Schelling. Su questo tema, cfr. M. Koßler, *Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters*, in D. Birnbacher u. A. (hrsg. von), *Schopenhauer im Kontext*. Deutsch-polnisches Schopenhauer Symposium 2000, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 91-110; Id., *Verantwortung als Grundlage der Metaphysik bei Schopenhauer*, in C. Kaminsky, O. Hallich (hrsg. von), *Verantwortung für die Zukunft. Zum 60. Geburtstag von Dieter Birnbacher*, Lit, Berlin 2006, pp. 331-344.

di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione»[246]), ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* verranno attribuite alla volontà in quanto cosa in sé.[247] Anche la descrizione che Schelling offre della «volontà propria» della creatura («semplice desiderio [*bloße Sucht*] o appetito [*Begierde*], cioè volontà cieca», priva di intelletto o conoscenza[248]) anticipa in modo consistente la descrizione che Schopenhauer fornirà della volontà come cosa in sé (un «impulso cieco [*blinder Drang*]», un «agognamento privo di conoscenza [*erkenntnißloses Streben*]»[249]). In questo senso, Schopenhauer sembrerebbe aver "assolutizzato", unilateralmente, ciò che in Schelling costituisce soltanto *uno* dei due principi di ogni creatura.[250] Tuttavia in Schopenhauer, a differenza che in Schelling, l'attribuzione alla volontà di quei predicati, nonché la stessa determinazione della volontà come «cosa in sé» o «intima essenza» di tutte le cose, saranno rese possibili solo attraverso una preventiva deduzione analogica, che prenderà le mosse dalla determinazione dell'essere in sé dell'io (in quanto «corpo [*Leib*]»): essere in sé che è per Schopenhauer, appunto, la «volontà».[251] Il fondamento di questa deduzione analogica sarà sempre e ancora il trovarsi del soggetto come volente, e cioè l'essere la volontà l'«oggetto del senso interno», ciò che il soggetto (in quanto corpo) conosce, quando conosce se stesso (cfr. *infra*, XII, 2).

Da questo punto di vista, la dissertazione del 1813 sembra già possedere *in nuce* lo statuto epistemologico di «metafisica […] immanente»,[252] o «dogmatismo immanente»,[253] che Schopenhauer considererà peculiare del suo pensiero. Tale statuto verrà da lui rivendicato come la prova incontestabile della sua fedeltà al criticismo di Kant e, quindi, come la fondamentale

246 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 125.

247 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 245-249; cfr. anche *ivi*, p. 135. Cfr. L. Huhn, *Schellings Abhandlung* Über das Wesen der menschlichen Freiheit *(1809) – ein "Vorspuk" der Willensmetaphysik Schopenhauers?*, in G. Wenz (hrsg. von), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*, C.H. Beck, München 2010, pp. 61-74.

248 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., n. 54, p. 40.

249 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 27, I 178, p. 315. Cfr. WWV 1819, p. 217.

250 Cfr. R. J. Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, cit., p. 327.

251 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 123-126, § 19, pp. 229-233.

252 Cfr. *ivi*, II 203, cap. 17, p. 1353.

253 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 187.

nota di merito della sua filosofia, in esplicita contrapposizione a Fichte, Schelling e Hegel[254] (cfr. *supra*, VI, 10).

13. *La funzione della dissertazione all'interno del «vero criticismo» e il progetto annunciato di uno «scritto più ampio». I riferimenti nascosti alla coscienza migliore e alcune conseguenti modifiche nel testo della seconda edizione*

Il principio di ragion sufficiente concerne il collegamento (*Verbindung*) tra le rappresentazioni (cfr. *supra*, 3). Infatti «nulla di sussistente per sé e di indipendente, come nulla di singolo e isolato, può diventare oggetto per noi»; noi conosciamo le cose solo nella loro relazione (*Relation*), ossia appunto nel collegamento necessario che le stringe l'una all'altra e che è espresso dal principio di ragione (nelle sue quattro forme).[255] Questa conoscenza è però, proprio per questo, solo relativa, non assoluta.

In un'aggiunta al frammento n. 54 (il frammento risale al 1812, ma l'aggiunta è verosimilmente successiva), Schopenhauer afferma che «l'intelletto, il pensare in concetti, conosce solo la relazione delle cose e la loro successione nello spazio e nel tempo: questo è però l'essenza della molteplicità».[256] A questo tipo di conoscenza Schopenhauer contrappone «l'intuizione [*die Anschauung*] [che] coglie l'essenza più intima [*das innerste Wesen*], *l'idea platonica*, il significato dei geroglifici del fenomeno infinitamente vario».[257] La relazione come tale implica necessariamente molteplicità; ma quest'ultima è una determinazione del fenomeno, non della realtà in sé o dell'essenza delle cose (che per Schopenhauer corrisponde, in questa fase delle sue riflessioni, all'idea platonica). Di conseguenza, ogni relazione come tale concerne solo ed esclusivamente il mondo fenomenico o sensibile. Si capisce così il motivo per cui Schopenhauer, nel frammento n. 96, affermi con perentorietà che «ogni possibile relazione è soltanto determinazione della coscienza empirica, […] che si manifesta come in-

254 *Ibid*. Per un'interpretazione complessiva della filosofia di Schopenhauer a partire da questo tema, cfr. R. Malter, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Fromman-Holzbog, Stuttgart / Bad Canstatt 1991.

255 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16, p. 43.

256 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., nota al n. 54, p. 40.

257 *Ibid*.

telletto e come ragione [*als Vernunft und Verstand erscheinenden*]».[258] La coscienza empirica è infatti la coscienza del mondo sensibile (empirico).

Ora, se il principio di ragione concerne i vari tipi di relazione (necessaria) tra le cose, e «se ogni possibile relazione è soltanto determinazione della coscienza empirica», è inevitabile che il principio di ragione riguardi tutto e solo l'ambito della coscienza empirica. Questa conclusione trova conferma in diversi luoghi della dissertazione. Si consideri innanzitutto ciò che Schopenhauer scrive nell'ultimo paragrafo dell'opera (§ 59):

> Mi sono sforzato in questo saggio di mostrare che il principio di ragione sufficiente è un'espressione comune per indicare quattro relazioni affatto diverse, ognuna delle quali si fonda su una legge particolare, data a priori (giacché il principio di ragion sufficiente è un principio sintetico *a priori*); di queste quattro leggi […] si deve ammettere, in base al principio dell'omogeneità, che […] derivano anche da una medesima struttura di fondo della nostra complessiva facoltà di conoscere, […] la quale andrebbe perciò concepita come il germe più intimo di ogni dipendenza, relatività [*Relativität*], instabilità e finitezza [*Endlichkeit*] degli oggetti della nostra coscienza prigioniera di sensibilità, intelletto, ragione, soggetto e oggetto [*unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseyns*]; ovvero di quel mondo che il sublime Platone ripetutamente svaluta come ἀεὶ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, la cui conoscenza sarebbe solo una δόξα μετ᾽αἰσθήσεως ἀλόγου, e che il cristianesimo ha, con ragione, chiamato la *temporalità* [Zeitlichkeit] […].[259]

È evidente che la *Erscheinung* di Kant viene qui identificata con il contenuto della δόξα di Platone. Nella sua *Storia della filosofia*, Tennemann rende δόξα con *Vorstellung*[260] e φαινόμενον (che per Platone costituisce il contenuto della δόξα) con *Erscheinung* (che per Kant costituisce il contenuto della *Vorstellung* vera o intersoggettiva; cfr. *supra*, II, 7; III, 7).

La scissione in soggetto e oggetto è per Schopenhauer la cifra costituitva della coscienza empirica;[261] e proprio a quest'ultima, nel frammento n. 234 (che tratta della «*duplicità della nostra coscienza*»), è riferita la medesima espressione del testo appena citato (*unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft... befangenen Bewußtseyn*).[262] È evidente, dunque, che in questo

258 *Ivi*, n. 96, p. 88.

259 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 59, pp. 166-167. Traduzione modificata.

260 Cfr. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, cit., p. 286.

261 HN II, p. 332.

262 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, n. 234, pp. 180-181. Cfr. anche il frammento n. 109, in cui «la vita», ossia, propriamente, *la coscienza* della

passo della dissertazione Schopenhauer intende riferirsi in modo implicito e criptico a ciò che nei suoi manoscritti denomina «coscienza empirica». Per questa deduzione, comunque, sarebbe sufficiente anche solo il termine «temporalità», che ricorre nel testo: la coscienza empirica, infatti, è proprio la coscienza temporale (*zeitliches Bewußtseyn*) – sia nel senso che è la coscienza di ciò che è nel tempo, sia nel senso che è essa stessa nel tempo (allo stesso modo in cui la coscienza migliore è eterna sia perché è la coscienza della realtà eterna, sia perché è essa stessa un che di eterno: cfr. *supra*, VIII, 14 e 19).

Nel 1812 Schopenhauer scriveva che il compito del vero criticismo è quello di separare nettamente la coscienza migliore (cioè la coscienza del mondo sovrasensibile) dalla coscienza empirica (che è la coscienza del mondo sensibile) «come l'oro dalla sabbia».[263] In questo modo si otterrà la coscienza migliore nella sua purezza, «senza mescolanza con sensibilità e intelletto», e si delimiterà con precisione la stessa coscienza empirica, «classificandola secondo le sue differenze».[264] Questa distinzione rigorosa dovrà interdire per sempre l'uso trascendente dell'intelletto, ovvero l'attribuzione di determinazioni del mondo sensibile (ambito della coscienza empirica) al mondo sovrasensibile (ambito della coscienza migliore). Il filosofo critico deve separare rigorosamente la «conoscenza migliore» dalla «conoscenza empirica».[265]

Nel 1813 Schopenhauer si propone ancora di realizzare il vero criticismo.[266] La dissertazione sembra appunto offrire, attraverso l'applicazione dei due principi dell'«omogenità» e della «specificazione», una classificazione della coscienza empirica «secondo le sue differenze» – il che costituisce una delle due parti essenziali di cui si compone il progetto filosofico del «vero criticismo». L'altra parte, ugualmente essenziale, è costituita dalla trattazione della coscienza migliore; e in effetti, proprio a quest'ultima si fa riferimento implicitamente in molti luoghi della dis-

---

vita (e dunque appunto la «coscienza empirica») viene descritta come la «coscienza prigioniera nell'intelletto e nella sensibilità [*in Verstand und Sinnlichkeit befangenen Bewußtsein*]» (*ivi*, pp. 96-97). Cfr. N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., pp. 229-260.

263 HN II, p. 360.

264 *Ibid*.

265 *Ivi*, p. 329.

266 *Ivi*, p. 268; Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., nn. 66 (p. 46), 67 (p. 48), 71 (p. 49).

sertazione, che nella seconda edizione risultano espunti.[267] Tali passi verranno ora presi in esame.

Innanzitutto, esponendo la «radice» del principio di ragione, Schopenhauer scrive:

> *La nostra coscienza, nella misura in cui* [so weit] *appare come sensibilità, intelletto e ragione* [als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheint]*, si scinde* [zerfällt] *in soggetto e oggetto e, fin qui* [bis dahin]*, non contiene nient'altro*.[268]

Il testo suggerisce che la nostra coscienza si scinde in soggetto e oggetto *solo* «nella misura in cui appare come sensibilità, intelletto e ragione». Corrispondentemente, l'affermazione secondo cui la coscienza «non contiene nient'altro» da tutto ciò che ricade nella divisione in soggetto e oggetto è limitata dalla precisazione «fin qui [*bis dahin*]» – dove questo «fin qui» significa appunto: «nella misura in cui [essa] appare come sensibilità, intelletto e ragione». In base a questa formulazione sembrerebbe quindi possibile (non esclusa) un'altra manifestazione della coscienza, non soggetta a quella scissione. Nel frammento n. 96 dei manoscritti (1813) Schopenhauer determina la coscienza empirica proprio come *als Verstand und Vernunft erscheinend*, e afferma che la coscienza migliore, a differenza di essa, «sta al di là del soggetto e dell'oggetto».[269]

Nella seconda edizione della dissertazione (1847) Schopenhauer esporrà diversamente la «radice» del principio di ragion sufficiente, utilizzando una formulazione più univoca, che esclude qualsiasi altra modalità della coscienza:

> *Nel conoscere, la nostra coscienza, che si presenta* [auftretend] *come sensibilità esterna e interna (ricettività), intelletto e ragione, si scompone in soggetto e oggetto, e non contiene nient'altro*.[270]

---

267 Sulle complessive differenze testuali tra le due edizioni, cfr. E. Tielsch, *Vergleich der ersten mit der zweiten Auflage (der Dissertation)*, in M. Landmann, E. Tielsch (hrsg. von), *Arthur Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Meiner, Hamburg 1957, pp. XXXV-XLIII.

268 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16 p. 43. Traduzione modificata.

269 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., n. 96, pp. 88-89; cfr. anche HN I, p. 67.

270 A. Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 16, p. 66.

Sia la proposizione comparativa di grado introdotta dall'espressione *so weit*, sia la limitazione *bis dahin* risultano espunte. L'affermazione secondo cui «la nostra coscienza […] non contiene nient'altro» da ciò che cade nella divisione in soggetto e oggetto investe pertanto la coscienza come tale o *tout court*, non solo in quanto e fintantoché è determinata come sensibilità, intelletto e ragione (facoltà che, quindi, costituiscono o esauriscono la stessa coscienza come tale o *tout court*).

Nel § 42, in relazione alla possibile domanda sul «perché» la nostra coscienza appaia «come soggetto e oggetto», Schopenahuer scrive che una tale domanda è illegittima in quanto «il principio di ragion sufficiente», che fonda ogni possibile risposta alla domanda «perché?», «presuppone già soggetto e oggetto»; tuttavia, «da un ambito della filosofia completamente diverso da quello che concerne la presente trattazione, potrebbe venirci non tanto una risposta a questa domanda, quanto piuttosto qualcosa che la renda superflua e a suo modo che la riduca al silenzio».[271] Questa affermazione, non ripetuta nella seconda edizione, sembra ancora alludere a una modalità della coscienza non soggetta alla scissione in soggetto e oggetto. Ancora nel 1814 Schopenhauer scriverà che, come «coscienza migliore», la coscienza umana «dimostra di poter comparire anche altrimenti che come soggetto [*anders als… Subjekt*]».[272]

Nel § 46 della prima edizione (subito dopo aver esposto la dottrina del carattere intelligibile), quasi a giustificare una sorta di incompletezza della sua trattazione, Schopenhauer afferma:

> È soprattutto mia intenzione escludere da questa monografia filosofica ogni elemento estraneo, e in particolare ogni elemento etico ed estetico [*alles Etische und Aesthetische*], i quali, non dando luogo ad alcuna nuova classe di oggetti, non possono rientrare (come molte altre cose) in quella nostra suddivisione, e la loro trattazione occuperebbe uno scritto che, sia per estensione che per contenuto, dovrebbe necessariamente superare di gran lunga il presente saggio, e avere anche tutt'altro accento, pur concordando pienamente con esso.[273]

E, nel penultimo paragrafo (§ 58), ribadisce:

---

271 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 133. Cfr. F. X. Chenet, *Conscience* empirique *et conscience* meilleure *chez le jeune Schopenhauer*, cit., p. 123.

272 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 234, pp. 180-181.

273 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 141. Traduzione modificata.

> Esprimermi qui su quale sia la più intima essenza [*das innerste Wesen*] dell'artista [*Künstlers*], quale la più intima essenza del santo [*Heiligen*], e se esse coincidano, andrebbe contro il mio proposito di non toccare, in questa trattazione, né l'elemento etico [*das Ethische*] né quello estetico [*das Aesthetische*]. Forse, però, ciò potrebbe per me diventare un giorno oggetto di uno scritto più ampio, il cui contenuto starebbe a quello del presente saggio come la veglia sta al sogno.[274]

È forse concretamente in relazione alla promessa di questa successiva opera che Schulze, nella sua recensione, nominava «le belle speranze […] alle quali autorizzano le doti filosofiche dell'autore»[275] (cfr. *supra*, 1). Si è detto che il principio di ragione concerne il mondo della *temporalità*. Ma allora, che l'ambito etico e quello estetico non rientrino nel principio di ragione significa che essi non cadono nel dominio della temporalità.

Questo implicito del testo della dissertazione è in profonda coerenza con i frammenti coevi dei manoscritti: l'essenza della bellezza è *«la negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione di quello eterno*», proprio come «la negazione e l'affermazione pratiche di quei due mondi sono ascetismo e virtù» (cfr. *supra*, VIII, 13).[276] Ma la coscienza del mondo eterno – ossia dell'idea platonica – è la coscienza migliore, la cui prevalenza sulla coscienza empirica caratterizza le figure eccezionali del genio (o produttore dell'opera d'arte) e del santo (cfr. *supra*, VIII, 14 e 17).[277]

> Nell'elemento morale [*Im Moralischen*] si esprime la *coscienza migliore,* che sta alta *al di sopra di ogni ragione,* si esprime nell'agire come santità, ed è la vera redenzione del mondo; lo stesso si esprime nell'arte come genio, a consolazione della temporalità.[278]

Nella dissertazione Schopenhauer non nomina la coscienza migliore, però afferma espressamente che le facoltà della coscienza finita tradizionalmente preposte alla morale e all'arte, e cioè la *ragione* e la *fantasia*, costituiscono solo le condizioni necessarie, e non anche sufficienti, di quei due rispettivi ambiti.[279]

---

274 *Ivi*, § 58, p. 165. Traduzione modificata.
275 Cfr. «Schopenhauer-Jahrbuch» n. 5, 1916, pp. 167-169: 167.
276 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, pp. 60-61.
277 Cfr. HN II, p. 290 e sgg.
278 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 59.
279 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 58, pp. 164-165.

Ora, al mondo diveniente (ἀεὶ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον) – che per Schopenhauer costituisce l'ambito del principio di ragione – «il sublime Platone» contrapponeva l'idea; e alla conoscenza del mondo diveniente (δόξα μετ᾽αἰσθήσεως ἀλόγου) – che per Schopenhauer coincide con la conoscenza secondo il principio di ragione – Platone contrapponeva la conoscenza dell'idea.[280] Il medesimo passo in greco del § 59 (citato però in modo più corretto e completo) è posto da Schopenhauer sul frontespizio del libro III de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che tratta della «rappresentazione indipendente dal principio di ragione», e cioè dell'«idea platonica» come «oggetto dell'arte».[281] Nei manoscritti la contrapposizione della conoscenza dell'idea alla conoscenza secondo il principio di ragione diverrà esplicita a partire dal frammento n. 210[282] (cfr. *infra*, X, 12). Ma già nella dissertazione le idee platoniche vengono definite come «intuizioni normali [*Normalanschauungen*] valide non solo per l'aspetto formale (come le intuizioni matematiche), ma anche per quello materiale delle rappresentazioni complete».[283] Le idee hanno cioè un valore normativo o costitutivo non soltanto in relazione all'elemento formale o soggettivo (in senso trascendentale) dell'esperienza, bensì anche in relazione a quello "materiale", estraneo al soggetto e quindi allo stesso principio di ragione (il quale concerne, al contrario, tutto e solo il lato formale delle rappresentazioni).[284]

Inoltre Platone, esponendo il mito della caverna, paragona il mondo empirico a un sogno (ὄναρ) da cui occorre urgentemente destarsi[285] (cfr. *supra*, III, 6). Schopenhauer scrive che il contenuto dello scritto annunciato sui temi etici ed estetici «starebbe a quello del presente saggio come la veglia [*Wachen*] sta al sogno [*Traum*]».[286] Nel paragrafo 49 della dissertazione, in un passo non più presente nella seconda edizione, Schopenhauer utilizza ancora questa metafora.

---

280 Cfr. Platone, *Protagora*, 352 B e sgg., *Fedone*, 79 B e sgg.; trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 843 e sgg., p. 89 e sgg.

281 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 197, p. 345.

282 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, n. 210, pp. 154-155.

283 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16, pp. 43-44.

284 Il fatto che le idee platoniche regolino anche l'elemento materiale dell'esperienza non consente in nessun modo di intenderle come funzioni trascendentali del soggetto (come invece interpreta Y. Kamata, in relazione a questo passo della dissertazione: cfr. *Der junge Schopenhauer*, cit., p. 233).

285 Cfr. Platone, *Repubblica*, 520 c, trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1243 (cfr. anche 476 c-d, pp. 1208-1209).

286 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 58, p. 165. Traduzione modificata.

> […] Si parla […] di sentimento morale, di sentimento religioso, di sentimento estetico. Devo dire che disapprovo molto tali denominazioni […]. Esse sono sorte a causa di un cieco sincretismo che, inseguendo determinazioni del tutto inessenziali, ha unito sotto un'unica categoria ciò che di meglio vi è nell'uomo [*das Beste im Menschen*] – e precisamente ciò con cui tutto il restante mondo ha lo stesso rapporto di un'ombra nel sogno [*ein Schatten im Traum*] con i corpi solidi reali – e altre cose del tutto diverse, persino ciò che di animalesco vi è nella nostra natura, anzi ciò che è peggio di qualsiasi animalità – e ha chiamato tutto ciò *sentimento*. Non posso dilungarmi sull'argomento, a causa del già ricordato proposito di non occuparmi, in questa trattazione, dell'ambito dell'etica e dell'estetica. In una monografia, come in un preparato anatomico di una singola parte, si devono sempre menzionare i luoghi da cui essa è stata staccata dalla altre parti dell'intero cui essa appartiene necessariamente e il nesso naturale viene violentemente soppresso in modo del tutto arbitrario.[287]

Il sentimento (*Gefühl*), essendo oggetto per il soggetto, rientra pienamente nell'ambito del principio di ragione; di conseguenza, espressioni come «sentimento morale, sentimento religioso, sentimento estetico» – le quali riferiscono il sentimento a ciò che è al di là del principio di ragione – sono necessariamente illegittime. Probabilmente queste considerazioni hanno come principali riferimenti polemici Schleiermacher, per il quale l'essenza della religione è il «sentimento»,[288] e Kant, il quale, nella *Critica della ragion pratica*, aveva definito il «rispetto [*Achtung*]» per la legge come l'unico possibile «*sentimento morale*» (precisando però che esso «non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa, considerata soggettivamente come movente»)[289] e, nella *Critica della capacità di giudizio*, aveva ricondotto il

---

287 *Ivi*, § 49, pp. 152-153. F. X. Chenet (*Conscience* empirique *et conscience* meilleure *chez le jeune Schopenhauer*, cit., pp. 120-124) ha indicato i passi della dissertazione che, a suo giudizio, proverebbero che la coscienza migliore costituisce «il punto di riferimento segreto» della dissertazione (*ivi*, p. 120). Tra i passi da lui citati rientrano alcuni di quelli che sono sopra citati, e precisamente quelli tratti dai §§ 42, 49, 58 e 59. Accanto ad essi, tuttavia, Chenet ne riporta altri, tratti dai §§ 26, 46 e 52, che riguardano il soggetto del conoscere e il carattere intelligibile. Chenet presuppone una relazione tra queste figure e la coscienza migliore; non è però dato sapere che tipo di relazione sottintenda, dal momento che si limita a indicare e citare i suddetti luoghi del testo, senza analizzarli.

288 Cfr. F. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi alle persone che la disprezzano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, Utet, Torino 1998, pp. 83-225: 111-112. Cfr. anche gli appunti di Schopenhauer sulle lezioni di Schleiermacher, HN II, p. 6 e sgg.

289 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 167-169.

piacere estetico a un sentimento non empirico (contro quest'ultimo punto Schopenhauer obietta apertamente[290]).

In ogni caso, l'implicito del testo è che quell'elemento dell'individuo che si rapporta agli ambiti della morale, della religione e dell'arte – e che solo illegittimamente può essere riferito al sentimento – rappresenta «ciò che di meglio vi è nell'uomo»: esso sta a «tutto il restante mondo», e a tutto il resto nell'uomo stesso, come «un'ombra nel sogno» ai «corpi solidi reali» (il termine «ombra» richiama certamente il mito platonico della caverna). Ciononostante, vi è un «nesso del tutto naturale» tra quegli ambiti e il contenuto della dissertazione, perché entrambi appartengono al medesimo «intero»; in virtù di questa comune appartenenza – che è anche, necessariamente, reciproca complementarietà – il contenuto dello scritto concernente l'etica e l'estetica concorderebbe pienamente con il contenuto della dissertazione (pur avendo «tutt'altro accento»).[291]

Subito dopo aver caratterizzato il contenuto di tale scritto rispetto a quello della dissertazione come la veglia rispetto al sogno, Schopenhauer aggiunge: «Perché non si fraintenda questa espressione, che può suonare svalutativa nei confronti della presente trattazione, che volge ora al termine, voglio citare le parole di Seneca: *Somnia narrare vigiliantis est*».[292] La sentenza di Seneca significa: «Narrare i sogni è proprio di colui che è desto»; solo chi è sveglio può conoscere e raccontare i sogni come tali, circoscrivendo quindi correttamente ed esaurientemente l'ambito del sogno. Attraverso questa citazione dalle *Lettere a Lucilio*[293] – assente nella seconda edizione – Schopenhauer intende dire che soltanto chi si è "destato" ai contenuti dell'etica e dell'estetica può considerare il mondo empirico, insieme alle leggi in esso vigenti, come sogno, e cogliere pertanto l'«intero» di cui il contenuto della dissertazione è *parte* (in caso contrario, tale contenuto vale *sic et simpliciter* come l'intero). Ciò significa che Schopenhauer, nella misura in cui menziona espressamente questo «intero» e determina il contenuto della dissertazione come «sogno», presenta se stesso implicitamente come *già* "desto". Il criticismo kantiano, che egli intende portare a compimento nel «vero criticismo», è appunto «un tentativo di svegliarci dal sogno della vita».[294] Nel 1814, l'oggetto della coscienza empirica (e

290 Cfr. HN II, p. 288-289.
291 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), § 46, p. 141.
292 *Ivi*, p. 165.
293 Cfr. L. A. Seneca, *Epistole a Lucilio*, trad. it. in Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 780.
294 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., n. 105, p. 96.

cioè il mondo spazio-temporale, la *Erscheinung*) sarà determinato come mero «sogno» rispetto all'oggetto della coscienza migliore (l'idea platonica; cfr. *infra*, XI, 10).[295]

È evidente che l'«intero» menzionato da Schopenhauer, le cui parti sarebbero costituite dal contenuto della dissertazione e dagli ambiti dell'etica e dell'estetica, è il sistema del «vero criticismo» in quanto comprendente la trattazione della coscienza empirica e quella della coscienza migliore. In una nota al frammento n. 96, e precisamente proprio in merito alla questione della presentazione (*Aufzeigung*) e distinzione (*Unterscheidung*) delle due coscienze, Schopenhauer appunta: «I fogli L, M e N [corrispondenti ai frammenti nn. 93-95] contengono quasi esclusivamente studi ed estratti finalizzati a una dissertazione sul principio di ragion sufficiente».[296]

Tutte queste considerazioni inducono a concludere che lo scritto menzionato nella prima edizione della dissertazione avrebbe dovuto riguardare la coscienza migliore, intesa come chiave di volta degli ambiti etico ed estetico, nonché come necessario correlato soggettivo dell'idea platonica. Nella seconda edizione, i passi nei quali Schopenhauer preannuncia quello scritto risultano assenti; questa circostanza rivela nel modo più chiaro che l'opera lì preannunciata non è quella che poi è effettivamente apparsa tra le due edizioni, e cioè *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Si capisce in questo modo perché Schopenhauer, introducendo la seconda edizione, affermi che il trattato sul principio di ragione è divenuto soltanto in seguito (*nachmals*) – e cioè successivamente alla prima edizione – la base (*Unterbau*) di tutto il suo sistema (cfr. *supra*, 3).[297] Nel 1813 la dissertazione era intesa da Schopenhauer come la prima parte del sistema del «vero criticismo»; successivamente all'edificazione del nuovo sistema (la metafisica della volontà), la dissertazio-

295 Cfr. *ivi*, n. 234, pp. 180-181.

296 Cfr. *Ivi*, p. 88. Traduzione modificata. Testo tedesco: *Bogen L, M, N enthalten fast nichts als Studien und Auszüge zum Behuf einer Dissertation über den Saz vom zureichenden Grunde* (HN I, p. 67).

297 Ciò che si è appena rilevato rende impossibile affermare, con Y. Kamata (*Der junge Schopenhauer*, cit., p. 129 e sgg.), che la dissertazione del 1813 sancirebbe un totale e completo rafforzamento della posizione in senso stretto criticistica di Schopenhauer, il quale abbandonerebbe da questo momento in poi qualsiasi discorso sul trascendente. Al contrario, la dissertazione si pone in evidente continuità con il progetto di un «vero criticismo», che comprenda la trattazione non solo della conoscenza sensibile, ma anche e soprattutto di quella sovrasensibile, e che unifichi in questo senso la posizione di Kant con quella di Platone. Cfr. a questo proposito anche le considerazioni di R. Heimann, *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, cit., p. 208.

ne ha assunto una nuova funzione, e cioè quella di fondamento o base (appunto) del nuovo sistema. Lo scritto preannunciato nella prima edizione della dissertazione e concernente i temi dell'etica e dell'estetica non è dunque *Il mondo come volontà e rappresentazione*, bensì quello menzionato nel coevo frammento n. 92 (cfr. *supra*, VIII, 21).

> Tra le mie mani, e a maggior ragione nel mio spirito, cresce un'opera, una filosofia, che deve essere etica e metafisica *nello stesso tempo* […]. L'opera cresce, concresce poco per volta e lentamente come il bambino nel grembo materno […].[298]

Negli anni successivi, Schopenhauer non ha più realizzato quest'opera, bensì un'altra. Come e perché ciò sia avvenuto, emergerà nei prossimi due capitoli.

14. *Conclusioni: la trattazione del «volere» come* trait d'union *tra il discorso sulla coscienza empirica e il discorso sulla coscienza migliore*

All'inizio della dissertazione, Schopenhauer cita «Il divino Platone e il prodigioso Kant» come concordi nel raccomandare i principi dell'omogeneità e della specificazione.[299] Il nume tutelare vero e proprio della dissertazione, però, è soltanto Kant, dal momento che essa costituisce il tentativo di proseguire e perfezionare l'indagine kantiana, circoscrivendo esaustivamente il dominio e le leggi della *Erscheinung*. Il «divino Platone» sarebbe stato invece il nume tutelare di quell'altro scritto, in cui sarebbero stati trattati i temi dell'etica e dell'estetica – e dunque l'ambito della coscienza migliore: il mondo eterno, le idee. Il giovane Schopenhauer cerca di edificare, come «vero criticismo», una filosofia che integri, conciliandoli, i due opposti e (a suo giudizio) unilaterali punti di vista di Platone e Kant (cfr. *supra*, II, 13).

Il punto di passaggio da un discorso all'altro è indicato dallo stesso Schopenhauer alla fine del § 46 della dissertazione:

> Nelle forme del principio di ragione sufficiente esposte finora [le prime tre], con la conoscenza del fondamento (*Grund*) in quanto tale era data sempre anche quella del fondato (*Begründete*), il che consentiva un sicuro giudizio ipotetico [nel quale, posto il fondamento, è posto anche il fondato]. Ma in quella

298 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 92, p. 73.

299 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 1, p. 49.

> di cui stiamo trattando ora non è più così: possiamo sapere i motivi ma non sappiamo, semplicemente sulla base di essi, quale agire del soggetto ne seguirà […]. Che qui cessi la regolarità che vale nelle altre forme del principio di ragione sufficiente, dipende dal fatto che – mentre là rimanevamo nel mondo della legalità – qui invece ci imbattiamo in un mondo completamente diverso, nel territorio della libertà. Potrei paragonare la mia precedente esposizione delle prime tre forme del nostro principio a delle immagini proiettate e fatte scorrere su una parete mediante una lanterna magica; ora (con l'esposizione della quarta forma) è stata aperta una finestrella, da cui è penetrata una luce di fronte alla quale le mie immagini in parte scompaiono, in parte si fanno incoerenti, vaghe e confuse.[300]

La metafora delle immagini proiettate sulla parete sembra richiamare ancora una volta il mito platonico della caverna[301] (cfr. *supra*, III, 6).

Mentre la dissertazione riguarda la coscienza empirica, lo scritto sull'etica e l'estetica avrebbe riguardato la coscienza migliore. Si può ipotizzare che, nei progetti di Schopenhauer, il tema del «volere» avrebbe dovuto collegare tra loro le due opere, perché il volere è ciò che consente all'uomo di determinarsi come coscienza empirica o come coscienza migliore, ossia di passare dall'una all'altra; proprio nella possibilità della scelta tra le due coscienze consiste per Schopenhauer la «libertà» dell'uomo (cfr. *supra* VIII, 18). È cioè possibile che Schopenahuer abbia pensato di utilizzare l'analisi della facoltà che consente all'uomo il «passaggio [*Uebergang*]»[302] dalla coscienza empirica a quella migliore (e viceversa) come *trait d'union* o punto di passaggio tra il *discorso* sulla prima e il *discorso* sulla seconda.

E tuttavia, ciò che doveva valere come semplice anello di congiunzione – la trattazione del volere – è destinato ad acquisire nel 1814 la rilevanza principale, scalzando e oscurando le due trattazioni che avrebbe dovuto soltanto congiungere.

300 *Ivi*, § 46, pp. 145-146.

301 Platone, *Repubblica*, 515 c (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1239); 520 c (cfr. *ivi*, p. 1243).

302 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 91, pp. 72-73.

X.
I MANOSCRITTI DEL 1814: LO SVILUPPO DELLA DOTTRINA DEL CARATTERE INTELLIGIBILE. I PRODROMI DELLA METAFISICA DELLA VOLONTÀ

1. *L'anno decisivo*

Nel maggio del 1814, a causa di un grave litigio con la madre, Schopenhauer lascia Weimar e si stabilisce a Dresda. Qui concepisce e scrive, nei successivi quattro anni, *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[1] Nel 1849, in nota al pensiero n. 207 dei manoscritti (1814), appunta:

> Questi fogli scritti a Dresda negli anni 1814-1818 mostrano il processo di fermentazione del mio pensiero, da cui scaturì allora tutta la mia filosofia, spuntando a poco a poco come una bella contrada dalla bruna mattutina. – È degno di nota che già nel 1814 (il mio ventisettesimo anno di età) si precisino tutti i dogmi del mio pensiero, anche quelli subordinati. – 1849.[2]

In effetti, le annotazioni del 1814 documentano la comparsa e l'elaborazione dei temi poi caratteristici del suo sistema maturo: la «volontà di vivere» (intesa come «intima essenza» o «cosa in sé» di tutti gli enti), la contrapposizione tra «puro soggetto del conoscere» e «soggetto del volere», la «negazione della volontà di vivere». Come si avrà modo di vedere, la centralità assunta dalla «volontà» è legata allo sviluppo di alcuni nuclei tematici della dissertazione, analizzati nel capitolo precedente (cfr. *supra*, IX, 5-14). Successivamente al 1814, per Schopenhauer non si tratta più di scoprire o introdurre elementi teorici nuovi, ma di approfondire e chiarificare radicalmente quelli già acquisiti, congiungendoli e conciliandoli in un unico, grande sistema.

Nel marzo 1818, presentando all'editore Brockhaus *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer stesso scrive:

---

1 Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 281 e sgg.
2 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 207, p. 149.

> Quella catena di pensieri, nell'essenziale, stava nella mia testa già quattro anni fa: ma, per svilupparla e renderla chiara a me stesso mediante innumerevoli saggi e studi, furono necessari quattro anni interi, nei quali mi sono occupato esclusivamente di questa cosa e dello studio, correlato, di opere altrui.[3]

Nel 1814, la suddetta «catena di pensieri» consegue finalmente i suoi ultimi anelli, saldandosi nella forma di quella metafisica della volontà che costituisce il cuore del sistema maturo di Schopenuauer.

2. *Identità e differenza tra religione e filosofia. La superiorità del discorso filosofico*

Nel 1812 Schopenhauer individuava la peculiarità del discorso religioso nell'attribuzione figurata (*bildlich*) di determinazioni empiriche alla realtà metempirica.[4] In questo modo, e precisamente attraverso tali determinazioni, la religione pone una «connessione» arbitraria – e cioè infondata – «tra il mondo della parvenza e il mondo vero»[5] (cfr. *supra*, VII, 2). La vera filosofia, ossia il «vero criticismo», ha il compito di separare e distinguere nettamente i due mondi, mettendo in luce l'inesistenza di qualsiasi connessione tra essi; il filosofo è tenuto quindi ad adottare una terminologia rigorosa, che eviti tanto l'uso figurato (tipico della religione) quanto l'uso trascendente (tipico della filosofia dogmatica) delle determinazioni empiriche (cfr. *supra*, VII, 3). Si è visto tuttavia che, in relazione a questo punto specifico, la teoria della coscienza migliore è inconseguente (cfr. *supra*, VII, 14; VIII, 20). Nel 1814 Schopenhauer approfondisce queste considerazioni.

> La natura di ogni *religione in* genere implica sempre – come in Paolo, *Prima* e *Seconda lettera ai Corinzi* – respingere e rinnegare ragione e scienza, giacché ciò a cui tende come religione e ciò che annuncia sta alto al di sopra di ogni ragione [*hoch über aller Vernunft*]; e poiché si serve tuttavia dei concetti di questa ragione, con illimitato arbitrio, come già è implicito nel suo abusare della ragione per quel che sta fuori dei suoi confini, non può mai essere in accordo e in pace con la ragione, e comunque avrebbe tutto il diritto di respingere la ragione e di dispensarsene.[6]

3 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., pp. 29-30.
4 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, pp. 26-27.
5 *Ibid*.
6 *Ivi*, n. 123, pp. 102-103.

La religione, da un lato, respinge e rinnega la ragione in nome di ciò che è al di là di essa; dall'altro lato, per parlare di ciò che è al di là della ragione, si serve della ragione medesima (dei suoi «concetti»). Riferendosi a questo uso arbitrario dei concetti, Schopenhauer paragona l'*Apocalisse* di Giovanni a una composizione di «geroglifici».[7] Come questi ultimi consistono nella raffigurazione di determinazioni sensibili, così anche i concetti della ragione, essendo formati per astrazione a partire da oggetti empirici (cfr. *supra*, IX, 3), non possono contenere nient'altro che determinazioni empiriche, e sono quindi necessariamente inadeguati a significare o denotare il sovrasensibile. Si ricordi che, nel medesimo senso, Wackenroder paragonava l'arte ad una «scrittura di geroglifici»: l'opera d'arte, infatti, «fonde ciò che è spirituale e soprasensibile in forme sensibili» (cfr. *supra*, II, 5).

Per fondare la legittimità del proprio procedere, la religione dovrebbe innanzitutto mostrare perché la ragione debba essere effettivamente respinta e rigettata: dovrebbe cioè «criticare la ragione».[8]

> Su questo però [la religione] non si compromette, ma dice: tutto ciò è nullo, verso questa nullità non ho alcun obbligo e non riconosco alcun *dovere* [Muß] ma la rinnego senz'altro […]. Ma a un credente che parlasse così si dovrebbe con buona ragione rispondere: mangiare, bere, respirare, dormire, non li rinneghi, ma dai loro quel che gli spetta, per quanto siano nel mondo della nullità [*Welt der Nichtigkeit*]; eppure la ragione non apparterrà più di queste cose alla nullità, perché non vuoi dare anche a lei ciò che le spetta? Perché dispensarti senz'altro da lei? Certamente perché è comodo e ci si contenta spiritualmente di poco. –
>
> E qui è dove la filosofia vince in ultima istanza il processo contro la religione.[9]

La filosofia è superiore alla religione perché dimostra (fonda) l'incapacità della ragione di conoscere il sovransensibile, realizzando così, appunto, una "critica della ragione". Ma questo presuppone che filosofia e religione abbiano lo stesso contenuto: il sovrasensibile, che «sta alto al di sopra di ogni ragione [*hoch über aller Vernunft*]». Nel frammento n. 188 Schopenhauer afferma in modo inequivocabile che «i Vangeli» sono «totalmente veri [*ganz wahr*] nel nocciolo essenziale [*in der Hauptsache*]».[10] È rispetto a questa identità di contenuto (ossia rispetto a quel «nocciolo essenziale»), che tra religione e filosofia sussiste anche la suddetta differenza – la quale, per Schopenhauer, va a tutto vantaggio della filosofia.

---

7 *Ivi*, n. 125, p. 104.
8 *Ibid*.
9 *Ivi*, n. 123, p. 103.
10 *Ivi*, n. 188, p. 137.

Ora, ciò che sta «alto al di sopra di ogni ragione» è per Schopenhauer la coscienza migliore;[11] è proprio quest'ultima a costituire il contenuto sia della filosofia che della religione (cfr. *supra*, VIII, 8). Di conseguenza, la vera e ultimativa critica della ragione può essere realizzata solo all'interno della teoria della coscienza migliore; è in relazione (contrastiva) alla coscienza migliore che il filosofo può veramente e definitivamente mostrare perché la ragione – che, insieme a intelletto e sensibilità, costituisce la coscienza empirica[12] – sia del tutto incapace di conoscere il sovransensibile.

La dissertazione del 1813 realizza parzialmente tale proposito, nella misura in cui offre una trattazione esaustiva della coscienza empirica (cfr. *supra*, IX, 13). Ma questa è solo la prima parte del progetto teorico di Schopenhauer: il «vero criticismo» deve comprendere anche la trattazione esaustiva e diretta della coscienza migliore.

3. *«Il problema principale della filosofia»: l'origine della coscienza empirica*

> Ogni *dogmatismo* riconduce il problema principale della filosofia a una delle tre asserzioni trascendenti che seguono:
>
> 1) Noi spiriti che non abbiamo quiete [*Ruhe*] (κατάπαυσις: *Lettera agli Ebrei,* 4), non possiamo nemmeno trovare mai quiete (Spinoza, Schelling *nell'Anima del mondo* e nelle *Idee per una filosofia della natura*).
>
> 2) Noi spiriti che non abbiamo quiete, l'abbiamo solo *perduta*, possiamo ritrovarla (tutti i sistemi emanativi; Schelling in *Filosofia e religione*).
>
> 3) Noi spiriti che non abbiamo quiete, finora non l'abbiamo ancora avuta, siamo divenuti, vi perverremo (tutte le teorie della creazione, il teismo razionalistico, Schelling in *Sulla libertà umana*).[13]

Nella versione greca dell'Antico Testamento, il verbo καταπαύω indica il riposarsi di Dio al termine della Creazione, nel settimo giorno (Gen 2,2).[14] Il sostantivo derivato, κατάπαυσις, è riferito nei Salmi alla terra promessa, ossia al luogo di riposo che Dio ha preparato per il suo popolo (cfr. Sal 95 (94), 11).[15]

---

11 *Ivi*, n. 85, p. 59; cfr. anche HN II, p. 289.
12 Cfr. *ivi*, n. 234, pp. 180-181.
13 *Ivi*, n. 126, p. 104.
14 Cfr. R. Stier, K. G. W. Theile (hrsg. von), *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch*, 5 Bde., Velhagen und Klasing, Bielefeld 1847ss., Band I, p. 6.
15 Trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 1325.

Prendendo le mosse da questi due precedenti,[16] l'autore della *Lettera agli Ebrei* utilizza il termine κατάπαυσις in un senso spiritualizzato, in riferimento al «sabato» della beatitudine eterna nella dimora di Dio, riservato agli eletti (Eb 4, 1-10).[17] Coloro che non si conformano alla Parola saranno esclusi da questo finale riposo, proprio come molti Ebrei furono esclusi, per la loro incredulità, dall'ingresso in Palestina (Eb 4, 8-11).[18] Lutero traduce κατάπαυσις con *Ruge* (una forma arcaica di *Ruhe*[19]).

Nel frammento di Schopenhauer «il problema principale della filosofia» è implicitamente posto in relazione all'assenza di quiete, κατάπαυσις, a cui si riferisce l'autore della *Lettera agli Ebrei*. Il dogmatismo cerca di spiegare come si sia originata tale assenza di quiete, e come (e se) si possa uscirne; ma, nel far questo, cade secondo Schopenhauer in «asserzioni trascendenti» – precisamente, in «sistemi emanativi» e «teorie della creazione». Fin qui giunge la dimensione esplicita del testo.

Che l'emanatismo e il creazionismo siano dei tentativi di risolvere «il problema principale della filosofia [*Das Hauptproblem der Philosophie*]» significa evidentemente che quest'ultimo riguarda l'origine del mondo (delle realtà finite). Si capisce dunque perché le opere di Schelling *Filosofia e religione* e *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi* costituiscano il principale termine di riferimento polemico del frammento stesso (cfr. *supra*, VI, 8; IX, 10). Nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* Schelling aveva affermato che «il compito principale [*Hauptgeschäft*] di ogni filosofia consiste nella soluzione del problema dell'esistenza del mondo»; il «problema del passaggio dall'infinto al finito è il problema di ogni filosofia [*das Problem aller Philosophie*]».[20]

16 In realtà, nella versione ebraica sono utilizzati due termini di radice differente; i Settanta li rendono però attraverso due termini greci affini; cfr. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (ed. by), *The New Jerom Biblical Commentary*, with a foreword by C. M. Martini, Englewood Cliffs, New Jersey 1990; trad it.: F. Dalla Vecchia, G. Segalla, M. Vironda (a cura di), *Nuovo Grande Commentario biblico*, Queriniana, Brescia 2002[2], p. 1216. L'autore della *Lettera agli Ebrei* prende quindi in considerazione direttamente il testo greco.

17 Trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 2851. Cfr. R. Stier, K. G. W. Theile (hrsg. von), *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch*, cit., Band IV, p. 480.

18 Cfr. M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., pp. 1852-1853.

19 Cfr. J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 7, cit., p. 352. Cfr. anche lemma «Ruhe» in Fr. K. L. Weigand, *Deutsches Wörterbuch*, hrsg. von H. Hirt, 2 Bde., Töpelmann, Gießen 1909-1910[5], vol. 2, p. 620.

20 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., pp. 45-46 (Lettera settima).

Schopenhauer presuppone – insieme all'autore della *Lettera agli Ebrei* – che il luogo peculiare dell'*assenza di quiete* sia appunto il *mondo*; sì che interrogarsi sull'origine della prima significa *eo ipso* interrogarsi sull'origine del secondo. Menzionando esplicitamente l'assenza di quiete dell'uomo (la sua costitutiva e essenziale infelicità), Schopenhauer, a differenza di Schelling, mostra di interessarsi al problema dell'origine del mondo più da una prospettica etica o "pratica" che da una squisitamente teorica o speculativa.

Poiché – posta l'identità tra «essere» e «essere conosciuto» – questo mondo sensibile, empirico, non è altro che la nostra coscienza di esso (ovvero la «nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo»),[21] il problema dell'origine del mondo coincide, in ultima analisi, con il problema dell'origine della coscienza empirica. In effetti, proprio quest'ultima è il luogo peculiare dell'infelicità e del tormento (in contrapposizione, anche per questo aspetto, alla coscienza migliore, che è «la fonte di ogni vera beatitudine»[22]). Nel frammento n. 189 Schopenhauer identifica ancora più esplicitamente la coscienza migliore con la partecipazione alla «*pace di Dio*»[23] – la quale, nelle sue intenzioni, coincide probabilmente con la κατάπαυσις menzionata nella *Lettera agli Ebrei*.

Ora, la questione circa l'origine della coscienza empirica concerne la relazione tra coscienza migliore e coscienza empirica, ovvero il problema di come si sia mai potuti pervenire dall'esistenza esclusiva della prima all'esistenza, accanto ad essa, della seconda – ciò che la religione esprime miticamente attraverso il dogma del peccato originale (cfr. *supra*, VIII, 19). Ma allora è *questo*, propriamente, il vero «problema principale della filosofia», che il filosofo deve cercare di risolvere attraverso termini rigorosamente non mitici.

4. *La «caduta di Adamo» e «la morte sacrificale di Gesù»: peccato originale e redenzione*

Nell'*Epistola ai Romani* si dice che, «come a causa di un solo uomo», Adamo, «il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte» (ed essa si è propagata su tutti gli uomini, giacché in Adamo e con Adamo «tutti hanno peccato»), «così anche per l'opera giusta di uno solo», Gesù

21 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 79, p. 54.
22 Cfr. *ivi*, n. 128, p. 105.
23 *Ivi*, n. 189, p. 138.

Cristo, «si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita» (Rom 5:12-18).[24] «Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo» (Rom 6:23).[25]

Verosimilmente in riferimento a questi passi del *Nuovo Testamento*, Schopenhauer afferma nel frammento n. 99 che «con la coscienza empirica non è posta necessariamente solo la peccaminosità, ma anche tutti i mali derivanti da questo regno dell'errore, del caso, della malvagità e della follia, e infine la morte», sì che «la Bibbia e il cristianesimo fanno giustamente venire al mondo la morte e il fardello e la miseria della vita con il peccato originale» (cfr. *supra*, VIII, 19).[26] In ogni caso, i versetti dell'*Epistola ai Romani* appena citati sono indicati espressamente in calce (e poi in nota) al frammento n. 145:

> ‹Lettera ai Romani 5, 12-21›:
> È una dottrina del *cristianesimo* vera nel senso più rigoroso, insuperabile, estremamente profonda, che con la *caduta di Adamo* la maledizione di Adamo ha colpito tutti noi, il peccato è venuto nel mondo […], e che per contro con la *morte sacrificale* di Gesù noi tutti siamo liberati dal peccato, il mondo è redento, la colpa è estinta, […] sicché noi tutti partecipiamo del peccato di quello, della morte sacrificale di questo.[27]

Adamo e Gesù esprimono infatti, in forma universale, le due nature che costituiscono ogni essere umano come tale, ovvero i due lati dell'«*idea platonica dell'uomo*, che si rapporta alla serie degli uomini come l'eternità in sé all'eternità distesa nel tempo».[28]

> […] se consideriamo l'idea platonica dell'uomo, vediamo che la caduta di Adamo esprime la natura finita, animale, peccaminosa dell'uomo […]. La vita, la dottrina e la morte di Gesù Cristo esprimono invece il lato eterno, sovrannaturale, la libertà, la redenzione dell'uomo […].
> Ora chi è uomo, in quanto tale non è solo Adamo, ma è anche Gesù: può considerarsi [*kann sich... betrachten*] come il primo, ma anche come il secondo; secondo come si considera (non nella riflessione, ma nell'essere che si esprime con l'agire), è condannato [*verdammt*] e consegnato alla morte, oppure è redento [*erlöst*] e nella vita eterna.[29]

24 Rom, 5, 12-18; trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 2690.
25 Cfr. *ivi*, p. 2693.
26 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 99, p. 90.
27 *Ivi*, n. 145, p. 113.
28 *Ivi*, p. 114.
29 *Ibid*.

Secondo l'*Epistola ai Romani*, «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Gesù Cristo» (Rom 3:23-24).[30] Anche nella *Prima Lettera ai Corinzi* (a cui Schopenhauer rimanda in nota allo stesso frammento) è scritto: «Il pungiglione della morte è il peccato».[31] «Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita» (1Co 15:22):[32] Cristo è per l'uomo «sapienza [σοφία] per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione [ἀπολύτρωσις]» (1Co 1:30).[33]

L'idea dell'uomo consta secondo Schopenhauer di due determinazioni opposte e incompatibili, rappresentate da Adamo e Gesù; essa è perciò intimamente contraddittoria. Ma questa contraddizione non è altro che l'originaria duplicità dell'essere umano (cfr. *supra*, VIII, 4): Adamo e Gesù corrispondono infatti, rispettivamente, alla natura finita (temporale) e alla natura eterna dell'uomo.

Ogni individuo «può considerarsi» come Adamo o come Gesù, allo stesso modo in cui, secondo il frammento n. 72 del 1813, «*può considerarsi in ogni istante come natura sensibile, temporale, o anche eterna*».[34] In coerenza con le sue precedenti riflessioni, Schopenhauer presuppone che l'uomo sia essenzialmente la sintesi di due elementi del tutto opposti: il considerarsi come l'uno o come l'altro – la scelta di *quale* dei due essere – non è da riferire all'individuo umano nella sua interezza, ma solo ad un misterioso residuo indeterminato in lui, che può essere sia l'uno che l'altro termine perché, al di fuori o "prima" di questo atto di identificazione, non è né l'uno né l'altro (cfr. *supra*, VIII, 3, 4 e 11).

L'atto di identificazione con una delle due nature non accade però una volta per tutte e definitivamente: l'uomo – nella misura in cui coincide con quel residuo indeterminato – non è sempre Adamo o sempre Gesù, ma, «secondo come si considera» e *quindi* agisce («non nella riflessione, ma nell'essere [*Seyn*] che si esprime [*sich… ausspricht*] con l'agire»), determina se stesso come l'uno o come l'altro termine, ed è quindi, rispettivamente, dannato (*verdammt*) o redento (*erlöst*). Per questa originaria duplicità, nell'uomo «parlano» sempre «due voci […] in modo scambievole»;[35] è quindi «una pretesa impossibile, che si contraddice in se stessa, [e tutta-

30 Trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 2685.
31 *Ivi*, p. 2747.
32 *Ivi*, p. 2745.
33 *Ivi*, p. 2720.
34 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 72, p. 50.
35 *Ivi*, n. 165, p. 122.

via] propria quasi di tutti i filosofi, che l'uomo debba raggiungere [in vita] *un'intima unità del suo essere, una concordia con se stesso*».[36] L'essere dell'uomo non è unitario, ma irrimediabilmente e tragicamente duplice, perché è l'unione – impossibile, eppure reale – di due determinazioni tra loro contraddittorie.

5. *La coscienza migliore come «nulla» e «annientamento» della coscienza empirica. L'«estinzione del sé»*

Ciò che è nel tempo è il nulla di ciò che non è nel tempo, e viceversa. Poiché la coscienza empirica e la coscienza migliore rappresentano rispettivamente la natura temporale e la natura eterna dell'uomo, ognuna di esse è il nulla dell'altra. Ciò che si addice all'uomo in quanto essere temporale – il godimento dei sensi – non si addice all'uomo stesso in quanto natura eterna, e viceversa: ciò che si addice all'uomo in quanto natura eterna – l'ascesi – non si addice all'uomo stesso in quanto essere temporale (cfr. *supra*, VIII, 2-3).

Riprendendo queste considerazioni, Schopenhauer scrive che la coscienza migliore è per la coscienza empirica «declino, morte e annientamento [*Vernichtung*]» totali; la «consolazione» e la «beatitudine», di cui la prima è la «fonte», non possono perciò convenire alla seconda, proprio come ad un qualsiasi soggetto non può convenire un predicato che gli contraddica.[37] Ciò che per la coscienza empirica è annientamento (la morte fisica), dal punto di vista della coscienza migliore è qualcosa di massimamente desiderabile.[38] Nel *Gorgia* Socrate, citando Euripide, esclama: «Chi può sapere se il vivere non sia morire / e il morire non sia vivere?».[39] Anche Schelling aveva scritto che il «più alto momento dell'essere», che si manifesta nell'intuizione intellettuale, «è per noi il passaggio al non essere, il momento dell'*annientamento* [Vernichtung]», e per questo «noi ci risvegliamo dall'intuizione intellettuale, come dalla condizione della morte».[40]

---

36 *Ivi*, n. 209, p. 150.
37 *Ivi*, n. 128, p. 105.
38 *Ivi*, n. 99, p. 90.
39 Platone, *Gorgia* 492 e, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 902.
40 F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, cit., p. 61 (Lettera ottava).

> La *coscienza migliore* è separata da quella *empirica* da un confine senza spessore, da una *linea matematica*: nella maggior parte dei casi non vogliamo capirlo e crediamo piuttosto che si tratti di una linea *fisica*, su cui è possibile muoversi, nel mezzo delle due regioni, e dalla quale si potrebbe guardare a entrambe; ossia vogliamo guadagnarci il cielo, e per giunta cogliere i frutti della terra. Ma questo non va: quando calpestiamo una regione, abbiamo anche lasciato e rinnegato [*verleugnet*] l'altra; non c'è niente da mediare e da connettere, solo da scegliere, a ogni istante.[41]

Tutto ciò che la coscienza migliore è, la coscienza empirica non lo è, e viceversa. Non c'è alcuna possibilità di passaggio dialettico tra l'una e l'altra; si tratta di un tragico e radicale *aut-aut*: «per essere fedeli a quella coscienza migliore» «dobbiamo rinunciare a questa coscienza empirica e strapparci da essa. Estinzione del sé [*Selbstertödtung*]».[42] Il segno della perfezione del filosofo e del santo consiste appunto nel fatto che «essi non risparmiano alcuna parte della coscienza empirica», nel senso che da quest'ultima *separano* del tutto – il primo «teoreticamente», il secondo «praticamente» – la ("loro") coscienza migliore.[43]

Nel 1812 Schopenhauer scriveva che per poter adempiere all'imperativo categorico è necessario realizzare l'annientamento (*Vernichtung*) della volontà propria, ossia della propria individualità[44] (cfr. *supra*, VII, 9). Nel 1813, l'*ascesi* è definita come intenzionale negazione (*Negation*) di ciò che in noi è nel tempo – un vero e proprio rinnegamento (*Verleugnung*) e rifiuto (*Zurückweisung*) di ogni temporalità in quanto tale.[45] Si ricordi che il termine *Verleugnung* indicava in ambito pietista il rinnegamento di sé richiesto dal Cristo (Mt 16:24; cfr. *supra*, VIII, 6).

Ora, il termine *Selbstertödtung* del frammento n. 128 è da intendere in essenziale continuità con queste riflessioni: non come suicidio[46] (già espressamente rigettato da Schopenhauer: cfr. *supra*, VII, 10), ma come interiore *Selbstverleugnung* o *Selbstvernichtung*. Si tratta sempre e ancora del ripudio di se stessi in quanto coscienza empirica e della conseguente autodeterminazione come coscienza migliore: uccisione non del sé, bensì, molto più radicalmente, della "radice" del sé. Anche qui è quindi in que-

41 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 204, pp. 146-147.
42 *Ivi*, n. 128, p. 105. Traduzione modificata.
43 *Ivi*, n. 249, p. 198.
44 Cfr. HN II, pp. 349-351.
45 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 72, p. 51.
46 Nella traduzione italiana citata il termine *Selbstertödtung* viene reso scorrettamente con «darsi la morte da sé» (cfr. *ivi*, n. 128, p. 105).

stione quel libero e decisivo atto di volontà, con cui l'individuo sceglie se essere coscienza empirica o coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11).

Nella *Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus*, Wieland usa il termine *Ertödtung* (che il Dizionario Grimm riporta come equivalente del latino *exstinctio*[47]) in modo analogo: «solo attraverso l'estinzione [*Ertödtung*] dell'uomo bestiale, l'uomo spirituale nasce alla vita».[48] Tale estinzione riguarda «tutte le inclinazioni sensibili e [tutte] le passioni egoistiche»; per realizzarla, l'uomo deve rivolgersi contro se stesso e «considerare questo sé [*dieses Selbst*] come il più pericoloso, scaltro e caparbio di tutti i nemici».[49] Schopenhauer possedeva quest'opera[50] (ebbe anche modo di conoscere Wieland: cfr. *supra*, II, 12).

6. *«Volere la felicità è il contrario di volere la vita». La vita nel tempo come «errore pratico»*

Paragonando la felicità (*Glückseligkeit*) a un pezzo musicale, Schopenhauer scrive che la vita è simile ai «suoni confusi» e alle «fugaci intonazioni» che emergono dalle prove dell'orchestra; la morte, invece, all'esecuzione vera e propria.[51] La sede della vera felicità è cioè la morte – la quale, d'altra parte, rappresenta l'annientamento della coscienza empirica e l'affermazione della coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 11). Questo sottintende che la coscienza migliore sia il "luogo" metafisico della felicità, «la fonte di ogni vera beatitudine [*Seeligkeit*]».[52] I rari momenti felici della vita – i «suoni confusi» e le «fugaci intonazioni» dell'orchestra – sono quelli in cui l'individuo è determinato come coscienza migliore.[53]

Tutto questo discorso implica evidentemente che la vita sia una condizione di costitutiva infelicità. Già negli anni 1808-1809 Schopenhauer scriveva: «Togliamo dalla vita i *pochi* [corsivo mio] momenti della reli-

47 Cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 3, cit., pp. 1030-1031.

48 Cfr. C. M. Wieland, *Sämmtliche Werke*, 36 Bde., Göschen, Leipzig 1839-1840, Bd. 16, p. 181.

49 *Ivi*, p. 234.

50 Cfr. HN V, p. 439.

51 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 130, p. 107.

52 *Ivi*, n. 128, p. 105.

53 Cfr. anche *ivi*, n. 124, p. 103: «Come l'accordo di settima esige il successivo accordo pieno, come il colore rosso esige il verde e addirittura lo produce nell'occhio, così ogni tragedia esige un altro mondo, che ci può essere dato sempre e solo in modo indiretto, qui mediante questa esigenza».

gione, dell'arte e dell'amore puro, cosa resta se non una serie di pensieri triviali?». La coscienza migliore, in effetti, copre proprio gli ambiti della «religione, dell'arte e dell'amore puro».

> Tutta la nostra *peccaminosità* non è altro che l'errore fondamentale di *voler commisurare l'eternità al tempo*, è soltanto, per così dire, un continuo tentativo di *quadratura del cerchio*. Mira unicamente, infatti, a prolungare l'esistenza temporale, in parte nell'individuo (brama, cupidigia, inimicizia) in parte nella specie (impulso sessuale). Vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale [*Zeitliches Daseyn wollen und immerfort wollen ist Leben*].[54]

Gli oggetti della brama, della cupidigia e dell'impulso sessuale – che possono portare gli individui anche alla competizione e, quindi, all'inimicizia reciproca – una volta ottenuti non spengono affatto la brama, la cupidigia e l'impulso sessuale, a differenza di ciò che pensa l'individuo che si impegna nella loro ricerca. Questi, d'altra parte, si impegna così, proprio perché così pensa.

Ora, il «volere incessantemente l'esistenza temporale» si fonda secondo Schopenhauer sull'«errore fondamentale [*Grundirrthum*]» di «voler commisurare l'eternità al tempo», ovvero (come è scritto nel seguito del frammento) sul vaneggiare (*wähnen*) di «ghermire nella successione», e cioè nel tempo, «ciò che può essere afferrato solo d'un colpo, passando dal tempo all'eternità, dalla coscienza empirica alla coscienza migliore».[55] Ogni uomo, in fondo, cerca e desidera la beatitudine che soltanto la coscienza migliore può dispensare. Voler vivere è come voler quadrare il cerchio, perché significa cercare (inconsapevolmente) ciò che appartiene alla coscienza migliore – la felicità o beatitudine – nel dominio che le è assolutamente opposto: quello della temporalità.

> Che le persone si immaginino e si ostinino a ritenere che la morte *non sia* la morte, ma l'inizio di una nuova *vita*, è appunto il più grande di tutti gli errori e l'espressione astratta di quell'errore fondamentale, di quell'errore pratico [*praktischen Irrthum*] (peccato, peccato originale) che è la vita stessa. Vogliono tenersi stretta la vita, parlano addirittura di una vita felice, che è una *contradictio in adjecto*. Volere la felicità [*Seeligkeit-wollen*] è il contrario [*das Gegentheil*] di volere la vita [*Leben-wollen*].[56]

54 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 143, p. 112.
55 *Ibid*.
56 *Ivi*, n. 146, p. 115.

Che volere la felicità sia il contrario di volere la vita significa che – eliminato dai due membri dell'equazione il termine uguale «volere» – la felicità è il contrario della vita. Il concetto di «vita felice» costituisce quindi una contraddizione in termini (*contradictio in adjecto*). Il testo suggerisce che l'«errore pratico» o il «peccato originale» costituito dal *volere* la vita si fondi sull'errore *teorico* che consiste nell'identificare la vita stessa con la (possibilità della) felicità. Sembra cioè che solo in virtù di questa fallace identificazione, la vita venga voluta.

7. *Carattere intelligibile, esistenza temporale e corpo: l'ombra di Schelling. La "deduzione" di un individuale e metafisico «volere la vita»*

Proprio in relazione al problema dell'origine della vita nel tempo e al peccato connessovi, Schopenhauer elabora il concetto di un metafisico volere la vita (*Lebenwollen*) dell'individuo. Tale concetto è implicito nel frammento n. 143: «Vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale».[57] Poiché l'esistenza temporale non è altro che la vita, questa affermazione significa: «vita è volere e volere incessantemente la vita stessa»; vivere è cioè voler vivere.

Sennonché la vita è essenzialmente dolore; volere la felicità equivale pertanto a volere il contrario della vita nel tempo, e cioè la coscienza migliore. Questo implica che *volere la coscienza migliore* sia il contrario di *volere la vita*:

> Alla luce*, alla virtù*, allo Spirito Santo, alla *coscienza migliore* dobbiamo necessariamente pervenire tutti noi […]. Ma vi sono *due* vie. O dall'interno si eleva libera e da se stessa la volontà migliore [*der bessre Wille*], smettiamo spontaneamente di volere la vita […] e siamo redenti.
>
> Oppure seguiamo la tenebra, l'impulso rabbioso del volere la vita, affondiamo sempre di più in vizio e peccato, […] finché poco per volta il rovello della vita si volge contro se stesso, ci accorgiamo di cosa sia la strada che abbiamo scelto [*gewählt*], quale sia il mondo che abbiamo voluto [*gewollt*], fino a che attraverso tormento, terrore e orrore giungiamo a noi stessi, entriamo in noi e dal dolore nasce la conoscenza migliore [*die bessre Erkenntniß*].[58]

L'uomo *ha voluto*, *ha scelto* il mondo e la vita nel tempo; la volontà migliore in lui è il contrario di questo volere la vita, perché è la volontà

57 *Ivi*, n. 143, p. 112.
58 *Ivi*, n. 158, pp. 119-120. Traduzione modificata.

dell'eterno (genitivo oggettivo; cfr. *supra*, VII, 11; *infra*, 11). È chiaro che l'essere redenti presuppone un peccato da cui ci si debba appunto redimere; è quindi sul significato di quel perfetto («abbiamo voluto») che occorre concentrare la massima attenzione.

> Poiché *l'uomo non muta*, e quindi anche il suo *carattere morale* rimane sempre lo stesso per tutta la vita […], ci si chiede: a che serve la vita? A che pro viene messa in scena la farsa, in cui tutto l'essenziale è stabilito in modo irrevocabile? – Per questo, perché l'uomo si conosca, perché veda cosa sia quel che vuole essere [*was es sei das er seyn will*], che ha voluto essere [*gewollt hat*], dunque vuole [*also will*] e perciò è [*und darum ist*] […].[59]

L'uomo (ogni uomo) *è* ciò che «vuole» e «ha voluto» essere; di più, il *darum* sta a significare che egli è ciò che è, *perché* vuole e ha voluto esserlo.

> La vita è per l'uomo, ossia per la volontà, quel che i reagenti chimici sono per il corpo; solo grazie a questi si manifesta [*offenbart sich*] ciò che esso [il corpo] è, e solo così manifestandosi è tale. La vita è il diventare visibile [*Sichtbarwerden*] del *carattere intelligibile* […].[60]

Posto che la vita serve affinché «l'uomo veda [*sehe*] cosa sia quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è», e posto che la vita è «il diventare visibile del carattere intelligibile», allora *ciò che l'uomo è, vuole e ha voluto essere è lo stesso carattere intelligibile* (come ciò che nella vita diviene visibile).

Ma questo significa che tutta la vita del singolo è l'emergere, l'apparizione di quel carattere – incluso il *corpo* stesso dell'individuo, inteso come il "veicolo" della sua esistenza temporale.[61] Secondo Schopenhauer sussiste infatti un'essenziale «armonia, inattingibile a ogni ragione, tra la corporeizzazione e il carattere intelligibile di ogni essere vivente».[62] Da «oggetto immediato del volere» (degli atti *temporali* di volontà),[63] come è definito nella dissertazione, il corpo diviene così, nel 1814, la visibilità o manifestazione della volontà come carattere intelligibile.

---

59 *Ivi*, n. 159, p. 120.

60 *Ibid*. Traduzione modificata.

61 L'identità tra l'essere spaziotemporale dell'uomo e il corpo è l'implicito del frammento n. 121 (cfr. *ivi*, n. 121, p. 102).

62 *Ivi*, n. 188, pp. 137-138.

63 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 45, p. 136.

> *Il corpo* (l'uomo corporeo) [Der Leib *(der körperliche Mensch)*] *non è altro che la volontà divenuta visibile* [der sichtbar gewordene Wille]. La forma di tutti gli oggetti è il tempo. La volontà stessa, il carattere intelligibile, sta salda, non è nel tempo, altrimenti essa stessa sarebbe soltanto visibilità, non il divenuto visibile. Perciò l'uomo non muta, non diventa nella vita né migliore né peggiore. Piuttosto, la vita dell'uomo è solo lo sviluppo nel tempo [*die Entwickelung in der Zeit*], per così dire il dispiegamento [*Auseinandersetzung*] della volontà […]. In tutti i mali che altri ci infliggono subiamo solo quello che noi stessi, in altre circostanze, saremmo capaci di fare, i frutti della nostra propria peccaminosità, posta con il corpo […]; giacché, in relazione a ciascuno, la vita deve essere solo per lui stesso lo specchio della sua peccaminosità, della sua volontà, del voler vivere. Ognuno è punibile non per ciò che fa, ma per ciò che è capace di fare: e per questo, egli soffre a ragione tutti i mali che sono possibili nel mondo.[64]

È notevole che la volontà sia qui esplicitamente identificata con il carattere intelligibile («La volontà stessa, il carattere intelligibile, […]»). Secondo la dissertazione del 1813, il carattere intelligibile è «un atto universale di volontà posto fuori del tempo»; tutte le decisioni e le azioni del soggetto, ossia tutti i suoi singoli e temporali atti di volontà, sono il fenomeno (*Erscheinung*) di questo atto di volontà originario e intemporale (cfr. *supra*, IX, 8). Nel frammento appena citato, Schopenhauer afferma analogamente che «La volontà stessa, il carattere intelligibile […] non è nel tempo».

Ora però Schopenhauer sostiene che il carattere intelligibile si manifesta non solo nelle singole azioni dell'individuo, ma in tutta la sua vita. Questa nozione di carattere intelligibile è evidentemente molto più ampia di quella kantiana (alla quale Schopenhauer si richiama espressamente nella dissertazione). Per Kant, infatti, il carattere intelligibile concerne esclusivamente la causalità (appunto) intelligibile del soggetto agente; si manifesta, cioè, solo in ciò che egli *fa* (cfr. *supra*, IX, 9). Secondo i frammenti appena citati, invece, il carattere intelligibile dell'individuo si manifesta non soltanto in tutto ciò che egli fa, ma anche tutto ciò che egli *subisce* («i mali che altri ci infliggono»), dunque nella vita nella sua interezza; appunto per questo essa è soltanto una «farsa, in cui tutto l'essenziale è stabilito in modo irrevocabile».

Queste affermazioni di Schopenhauer non possono essere giustificate o fondate in base alla dottrina del carattere esposta nella dissertazione. Lì il carattere intelligibile era dedotto a partire dalla costanza (empiricamente osservabile) del carattere empirico di ogni individuo e dal sentimento di responsabilità insito in ciascuno; questo duplice fondamento empirico rendeva

64 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 191, p. 140. Traduzione modificata.

criticisticamente legittima la dottrina metafisica del carattere intelligibile (cfr. *supra*, IX, 8 e 12). Tale fondamento non vale a giustificare ciò che Schopenhauer sostiene ora, nel 1814, ossia che «la vita è il diventare visibile del *carattere intelligibile*» e che «*il corpo* (l'uomo corporeo) *non è altro che la volontà divenuta visibile*».[65] Questi sviluppi della dottrina del carattere intelligibile appaiono quindi privi di una vera e propria fondazione.

In realtà, essi tradiscono ancora una volta il condizionamento di Schelling (cfr. *supra*, IX, 11). Nelle *Ricerche filosofiche sulla libertà umana*, Schelling aveva scritto che «l'atto per cui la sua [dell'uomo] vita è determinata nel tempo non appartiene esso stesso al tempo, ma all'eternità: esso inoltre non precede la vita secondo il tempo, ma attraverso il tempo (senza esserne toccato) come un atto per sua natura eterno».[66] Attraverso quell'atto, con cui l'uomo ha deciso liberamente e una volta per tutte la sua «essenza intelligibile», «è determinata persino la natura del suo [dell'uomo] incorporarsi [*seiner Corporisation*]».[67] Schopenhauer può affermare che la vita e il corpo dell'uomo siano la visibilità – o il fenomeno, o lo specchio – del carattere intelligibile (ovvero, che fra quest'ultimo e la «corporeizzazione [*Korporisation*]» dell'individuo sussista una misteriosa «armonia»), solo nella misura in cui presuppone parimenti che, nell'atto intemporale di volontà in cui consiste il carattere intelligibile, l'individuo abbia deciso e determinato non soltanto il proprio agire, ma tutta quanta la sua vita, ossia la sua esistenza temporale *in toto*.[68]

Che Schopenhauer abbia inteso fin da subito in questo modo – e cioè attraverso la mediazione di Schelling – la dottrina kantiana del carattere inteligibile

65 Questa circostanza non consente di ricondurre la dottrina del carattere esposta nei manoscritti a fondamenti puramente fisiognomici o fenomenologici. Cfr. al riguardo G. Gurisatti, *Schopenhauer e la fisiognomica. Sul fondamento caratteriologico della sua metafisica*, in «Intersezioni», a. XXI, n. 1, 2001, pp. 79-108: 89. Cfr. anche Id., *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova 2002.

66 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 207.

67 *Ivi*, p. 211.

68 M. Koßler ha giustamente rilevato che la posizione di questo rapporto di specularità tra volontà (carattere intelligibile) e vita costituisce nei manoscritti una premessa necessaria per l'edificazione della metafisica della volontà (*Die Entstehung von Schopenhauers Willensmetaphysik*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala, a cura di, *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, cit., pp. 441-449: 445 e sgg.). Qui si intende mostrare che questo elemento (aggiuntivo rispetto alla dottrina del carattere intelligibile esposta nella dissertazione) dipende da Schelling.

emerge chiaramente da due annotazioni risalenti agli anni 1811/1812. Glossando le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schopenhauer sostiene la concordanza tra la dottrina schellinghiana dell'essenza intelligibile e il mito platonico di Er, esposto nella *Repubblica*: qui, infatti, Platone «fa scegliere [*wählen*] a ognuno la propria vita».[69] E però, glossando questo medesimo luogo della *Repubblica*, Schopenhauer scrive che esso concorda piuttosto con la dottrina kantiana del carattere intelligibile, concernente appunto la «scelta [*Wahl*] della vita».[70] Ciò dimostra nel modo più chiaro che Schopenhauer identifica il contenuto della trattazione di Schelling con la dottrina kantiana – conformemente a quanto affermato nella dissertazione del 1813: Schelling non avrebbe fornito niente di più che «un'apprezzabile esposizione illustrativa» della teoria di Kant.[71] Anche nel saggio *Sulla libertà del volere*, scritto molti anni più tardi, Schopenhauer affermerà: «Della sullodata, importantissima teoria di Kant sul carattere intelligibile e empirico Schelling ha fornito una parafrasi esplicativa nelle sue *Ricerche sulla libertà umana*».[72] Qui però egli sviluppa quest'osservazione fino ad accusare Schelling addirittura di plagio.[73] Comunque, tenendo presente questi retroscena, si capisce bene in che senso Schopenhauer affermasse nel frammento n. 87 (utilizzando peraltro un'espressione schellinghiana) che il carattere extratemporale è per l'uomo «fondamento della sua esistenza [*Grund seiner Existenz*]»[74] (cfr. *supra*, VIII, 10).

Schopenhauer non giustifica il salto (infinito) dall'invisibilità alla visibilità (cioè il diventare visibile di ciò che è fuori del tempo), ma presuppone che l'atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile comporti necessariamente la vita, l'esistenza nel tempo (insieme alla «volontà», «necessariamente sono posti [*gesetzt*] oggetti e la legge di causalità […]»). Questo salto, tuttavia, è da lui descritto attraverso espressioni che sembrano comportare un uso trascendente del principio di ragione. Dire infatti che «il corpo dell'uomo è la volontà divenuta visibile» – ovvero che «la vita è il diventare visibile del *carattere intelligibile*» – significa riferire il divenire a ciò che, essendo al di fuori del tempo, è anche necessariamente al di fuori del principio di ragione. Ma questo divenire visibile significa in ultima analisi *fenomenizzarsi*; anche qui dunque, come nella relazione di consequenzialità necessaria (affermata nella dissertazione) tra carattere

69 HN II, p. 313.
70 *Ivi*, pp. 375-376.
71 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 45, pp. 140-141.
72 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., p. 132.
73 *Ibid*.
74 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 87, p. 66.

intelligibile e singoli atti di volontà, la questione decisiva concerne il significato della determinazione «fenomeno» (ovvero del predicato «essere fenomeno di»), che Schopenhauer presuppone e utilizza, ma non definisce (cfr. *supra*, IX, 8; *infra*, XII, 4).

In ogni caso, il carattere intelligibile (l'atto di volontà in cui esso consiste) coincide in questi testi con il volere la vita – dove la «vita» qui intesa è non tanto, o non solo, l'esistenza nel tempo in generale, ma anche e soprattutto una determinata e irripetibile esistenza, peculiare di un unico individuo. Questa identità tra carattere intelligibile e volere la vita risulta evidente dal fatto che per Schopenhauer la vita di ogni individuo è, da un lato, la manifestazione o il «fenomeno del volere»,[75] dall'altro, «il diventare visibile del *carattere intelligibile*».[76] «Volere la vita» e «carattere intelligibile» dell'individuo coincidono nell'essere entrambi ciò che diviene visibile – ovvero si manifesta o fenomenizza – nella vita dell'individuo medesimo.

Schopenhauer sembra dunque dedurre il concetto di un individuale e metafisico volere la vita (*Lebenwollen*) dall'unione della premessa che l'uomo è essenzialmente un esistere nel tempo (una «natura temporale», come è detto nel frammento n. 72) con la premessa, di origini schellinghiane, che l'uomo è il "risultato" o l' "esito" di un suo proprio atto di volontà (l'uomo è ciò che «vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e *perciò* [corsivo mio] è»). Se ciò attraverso cui l'uomo si è determinato come esistente nel tempo e nello spazio – ovvero, si è determinato *simpliciter* – è un atto di volontà, allora quest'ultima è, evidentemente, volontà di esistere nel tempo, volontà di vita.

8. *Il soggetto puro come antitesi della volontà e del corpo.* Kshetra *e* Khestrajna

Alla fine del frammento n. 191, in cui è sottintesa l'identità tra volontà e carattere intelligibile, Schopenhauer scrive:

> […] il *soggetto* non è la volontà: è il puro conoscente [*das bloß Erkennende*], ciò a cui la volontà, il corpo [*Leib*], l'intera vita diventa visibile, lo spettatore quieto, puro, situato fuori del tempo, di quella tragedia della vita; è ciò a cui deve essere inculcata la conoscenza della sua volontà, insegnamento che è

75 *Ivi*, n. 213, p. 158-159. Traduzione modificata.
76 *Ibid*. Traduzione modificata.

> lo scopo della vita. Di qui la serenità, la beatitudine di ogni pura oggettività, ossia dello stato in cui l'oggetto non è la propria volontà e il proprio corpo, bensì gli oggetti mediati, la scena di quella tragedia; lo stato in cui liberati dal volere, dall'impulso peccaminoso, diventiamo di nuovo consapevoli di noi [*wieder… uns unsrer bewußt werden*] come il soggetto puro, extratemporale, quieto [*als das reine außerzeitliche ruhige Subjekt*]: di qui la piacevolezza di ogni pura osservazione, della bella natura, della pittura di paesaggio, il carattere toccante della natura morta.[77]

Il «soggetto» non è la volontà (il carattere intelligibile), e non è neppure il corpo e la vita, che sono il fenomeno della volontà stessa. Piuttosto, il soggetto è ciò che semplicemente *conosce* tutto questo, ciò a cui tutto questo diviene visibile.

È notevole che la liberazione dal volere coincida per l'individuo con il diventare *nuovamente* consapevole di sé «come il soggetto puro, extratemporale, quieto». Questo sembra tradire un rilevante sottinteso del testo, perché implica che la condizione di puro soggetto sia ciò che l'individuo era "prima" di cominciare a esistere nel tempo (prima di cominciare a essere un «individuo»), ma anche, al tempo stesso, ciò che egli deve «di nuovo [*wieder*]» diventare, ripudiando la propria volontà. Il soggetto puro coinciderebbe pertanto con la natura ancora incontaminata dell'uomo, "precedente" (in senso trascendentale) l'intemporale atto di volontà da cui è scaturita, come suo fenomeno, l'esistenza nel tempo.

Il testo suggerisce anche che il soggetto puro sia l'*autore* di quell'atto di volontà; è proprio lui, infatti, a dover ricevere la παίδευσις della vita (cfr. *supra*, I, 5): «il soggetto, il puro conoscente […] è ciò a cui deve essere inculcata la conoscenza della *sua* [corsivo mio] volontà, insegnamento che è lo scopo della vita». Sebbene sia «il puro conoscente», la volontà su cui viene istruito dalla vita è la *sua* – il che significa che la vita nel tempo, insieme a tutto ciò che essa implica, non è altro che la manifestazione della sua medesima volontà.[78]

Schopenhauer non determinerà mai "chi" o "cosa" sia, propriamente, l'autore dell'atto originario di volontà in cui consiste il carattere intelligi-

---

77 *Ivi*, n. 191, p. 141.

78 Presupponendo forse una simile nozione di «soggetto» (evidentemente non riducibile a quella di una mera funzione logica, a differenza dell'«appercezione trascendentale» di Kant), Schopenhauer aveva affermato di sfuggita nella dissertazione che il soggetto del conoscere è, al pari del soggetto del volere, in sé inconoscibile (*unerkennbar*) e al di fuori del tempo (*außer der Zeit liegend*). Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 137.

bile; anche nel suo sistema maturo permane al riguardo una fondamentale ambivalenza.[79] In ogni caso, il «soggetto» menzionato nel frammento n. 191 non è ancora ciò che ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* verrà denominato «puro soggetto del conoscere». L'identificazione di questi due termini implicherebbe un grave anacronismo; più avanti si preciserà meglio questo punto, indicando la specifica ragione teorica per cui Schopenhauer sarà costretto a modificare il concetto di soggetto puro (cfr. *infra*, XI, 11).

Nel frammento n. 191, per «soggetto» si deve intendere l'uomo stesso, nella sua più vera e intima essenza: ciò che egli da sempre è "oltre" e "al di là" della sua esistenza nel tempo – in questo senso, qualcosa di molto affine a ciò che Schopenhauer denomina «coscienza migliore». Anche quest'ultima, come il soggetto puro, è situata al di fuori del tempo, intrattiene con il mondo empirico un rapporto puramente conoscitivo (cfr. *supra*, VIII, 13), è opposta al volere la vita (cfr. *supra*, 6) e rappresenta ciò che l'uomo, per redimersi, deve "di nuovo" diventare, ovvero tornare a essere *esclusivamente* (cfr. *supra*, VIII, 7-8, 11). Si noti inoltre che, in riferimento alla figura del soggetto puro, Schopenhauer utilizza l'espressione *sich bewußt werden als...* (l'uomo deve «diventare consapevole di sé come…»): la stessa che, nei frammenti nn. 66 e 189, è riferita alla natura extratemporale dell'individuo e alla coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 3).

Ci sono però ulteriori elementi da prendere in considerazione. Nell'inverno 1813-1814, Schopenhauer frequentò a Weimar l'orientalista Friedrich Majer (allievo di Herder), che lo iniziò allo studio degli antichi testi dell'India.[80] Il 4 dicembre 1813 Schopenhauer prese in prestito dalla biblioteca di Weimar i due volumi dello «Asiatisches Magazin», nel primo dei quali poteva leggere una traduzione commentata della *Bhagavadgītā*, realizzata dallo stesso Majer.[81] Quest'opera appartiene al vastissimo poema epico *Mahābhārata* e riporta il discorso con cui Sri Kṛṣṇa, *avatar* di Viṣṇu, rivela la sapienza suprema al discepolo e cugino Arjuna. La simbologia di questo testo, il cui titolo significa «Canto del Beato», è estremamente com-

79 Cfr. D. Birnbacher, *Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler, *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, cit., pp. 89-99: 97-99.

80 Cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. XV, cit., p. 55.

81 Cfr. F. Majer, *Der Bhaguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*, in J. Klaproth (hrsg. von), *Asiatisches Magazin*, 2 Bde., Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar 1802, Band 1, pp. 406–453; Band 2, pp. 105–135, pp. 229–255, pp. 273–293 e pp. 454–490. Cfr. HN II, pp. 245-246. Majer non traduceva tuttavia dal sanscrito, ma da una preesistente traduzione inglese (cfr. U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., p. 51 e sgg.).

plessa; i suoi molteplici livelli di significato (implicati anche dall'etimologia dei nomi dei numerosi personaggi che vi ricorrono) non potranno qui neppure essere menzionati.[82] In questa sede è importante considerare che, nel cap. XIII, Kṛṣṇa rivela ad Arjuna la differenza tra il corpo (*Kshetra*) – "campo" d'azione del devoto che si impegna sul sentiero spirituale – e il Conoscitore del corpo stesso (*Kshetrajna*), il Sé immacolato e immortale che abita il corpo dell'uomo, senza essere toccato dai mutamenti e dalle sofferenze a cui quest'ultimo è invece sottomesso. Kṛṣṇa dice:

> Impara che la parola *Kshetra* denota il corpo [*Körper*], e la parola *Kshetragna* colui che *conosce* [erkennt] il corpo. Sappi che *io* sono questo *Kshetragna* in tutte le forme mortali. La conoscenza di *Kshetra* e *Kshetra-gna* io la denomino *Gnan*, ovvero sapienza [*Weisheit*].[83]

Schopenhauer deve essere rimasto molto colpito da questa distinzione: il passo appena citato è da lui trascritto testualmente su un suo quaderno.[84] Ammettendo che questa annotazione risalga alla fine del 1813 o, al più, all'inizio del 1814, si può ipotizzare che la figura del soggetto puro – ciò che non è, ma soltanto conosce (*das bloß Erkennende*) la volontà, il corpo e la vita – corrisponda in qualche modo, nelle intenzioni di Schopenhauer, allo *Kshetrajna* della *Bhagavadgītā*.[85]

In una nota aggiunta al frammento n. 191, Schopenhauer riferisce al «soggetto» in questione una citazione tratta dal testo dello *Oupnek'hat* (una traduzione latina di 50 *Upaniṣad*,[86] realizzata a partire da una pre-

82 Un commento straordinariamente ricco, che illustra questo testo da un punto di vista più spirituale che "scientifico" nel senso occidentale del termine, è offerto da P. Yogananda, *God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita*, Self Realization Fellowship, Los Angeles 1999[2].

83 Cfr. J. Klaproth (hrsg. von), *Asiatisches Magazin*, Band 2, cit., p. 287.

84 Cfr. HN II, p. 245.

85 U. App (*Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., p. 59 e sgg.) ha argomentato in modo estremamente documentato e convincente questa datazione, differente da quella proposta da Hübscher (secondo il quale, invece, le annotazioni di Schopenhauer riferite alla *Bhagavadgītā* risalirebbero agli anni 1815-1816). Non concordo tuttavia con U. App sul fatto che la «volontà» di cui parla Schopenhauer nello stesso frammento n. 191 sia riconducibile allo Spirito universale che, secondo i testi indiani, abita ogni forma finita (cfr. *ivi*, p. 71 e sgg.). Questa ipotesi non è supportata dai testi; è piuttosto la figura del «soggetto» come puro conoscente – che come tale, per Schopenhauer, è opposto alla volontà e al corpo – a mostrare evidenti affinità con il *Kshetrajna*.

86 A. H. Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum)*, 2 voll., Levrault, Argentorati 1801-1802.

cedente traduzione persiana del testo sanscritto; cfr. *infra*, XI, 2), in cui si dice che l'*âtma*, l'eterno Sé divino che abita il corpo dell'uomo, è simile a uno spettatore che assista a uno spettacolo teatrale, senza esserne in alcun modo coinvolto (*is similis spectatori est, quod ab omni separatus factus, spectaculum videt*); in questa metafora, lo spettacolo corrisponde al mondo.[87] Nella stessa pagina, l'*âtma* è determinato ancora come *purus*, *sine motu* (ovvero *stabilis*) e *sine desiderio*.[88] Queste espressioni trovano nel frammento di Schopenhauer una corrispondenza quasi letterale: il soggetto è il «puro [*reine*]» e «quieto [*ruhige*]» «spettatore [*Zuschauer*]» della vita, del tutto estraneo al corpo e alla volontà.

Implicando l'identificazione tra soggetto puro e *âtma* (o Sé divino dell'uomo), tali corrispondenze costituiscono un'ulteriore indizio a favore dell'interpretazione proposta sopra, secondo la quale il giovane Schopenhauer intende per soggetto puro ciò che l'uomo era "prima" di cadere nel tempo e nel veicolo dell'esistenza temporale (il corpo). Anche il testo del frammento n. 274 sembra confermare questa ipotesi (cfr. *infra*, XI, 7 e 11).

9. *La dottrina del carattere intelligibile come soluzione al «problema principale della filosofia». Il compimento della posizione volontaristica:* esse sequitur velle

Dai paragrafi precedenti risulta chiaro che il concetto di *Lebenwollen* («volere la vita») è formalmente distinto dal concetto di una volontà di autoconservazione. Il *Lebenwollen*, infatti, non è semplicemente volontà di mantenere o conservare una vita già acquisita (la cui acquisizione rimarrebbe estranea ad essa), bensì innanzitutto volontà di *acquisire* una vita non ancora posseduta. Questa volontà non solo «vuole», ma anche e soprattutto «ha voluto» la vita, prima ancora di conseguirla; anzi, l'ha conseguita proprio "perché" l'ha voluta (l'uomo è ciò che «vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò [*darum*] è»). Nella misura in cui il termine *Lebenwollen* denota per Schopenhauer non soltanto un semplice voler continuare a vivere, ma, innanzitutto, un voler conseguire la vita, e precisamente una determinata vita, il traducente «volere la vita» risulta forse più idoneo rispetto all'espressione «voler vivere».

Questo tratto del discorso consente a Schopenhauer di innestare sul concetto di *Lebenwollen* la sua interpretazione filosofica del peccato originale.

87 *Oupnek'hat* I, p. 304.
88 *Ibid*.

Proprio il volere la vita costituisce infatti, secondo Schopenhauer, il peccato originale dell'uomo.[89] Il corpo (*Leib*), inteso come veicolo dell'esistenza spazio-temporale, è «l'inclinazione peccaminosa incarnata, diventata visibile»,[90] ovvero «la volontà divenuta visibile»; volontà che si identifica con il carattere intelligibile.[91] Ciò implica che «inclinazione peccaminosa» e «carattere intelligibile» coincidano, come ciò di cui il corpo dell'uomo è il diventare visibile (sì che allora, conclude Schopenhauer, se si ammette che Cristo è stato esente da peccato, bisogna anche ammettere che il suo corpo era solo apparente[92]).

La relazione tra i concetti di carattere intelligibile e coscienza empirica non è esplicitata da Schopenhauer; tuttavia, essa appare evidente non appena si consideri che la coscienza empirica dell'uomo è la sua natura temporale, e che il volere la vita, ovvero l'atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile, è ciò che sta all'origine dell'esistenza temporale dell'uomo – nel senso che quest'ultima è la manifestazione o il «fenomeno» di quello stesso volere. Si comprende allora perché Schopenhauer sostenga, da un lato, che il "risultato" del peccato originale è la coscienza empirica o temporale (questo è rilevabile nei frammenti nn. 79, 96 e 99), dall'altro lato, che l'esistenza temporale dell'individuo è la manifestazione o il fenomeno del carattere intelligibile. Proprio in base a questi presupposti Schopenhauer accosta la dottrina kantiana del carattere intelligibile al mito platonico di Er (cfr. *supra*, 7).

In *Filosofia e religione* Schelling aveva ricondotto il significato della *Thathandlung* di Fichte all'antichissima dottrina del peccato originale, nonché ai miti platonici concernenti il destino ultraterreno dell'anima (cfr. *supra*, VI, 8).[93] Nello scritto sulla libertà, la stessa *Thathandlung* è fatta corrispondere al metafisico atto di autodeterminazione dell'uomo, con cui egli ha deciso una volta per tutte la propria essenza intelligibile.[94] Si è già mostrato quanto Schopenhauer debba alla dottrina schellinghiana dell'essenza intelligibile (cfr. *supra*, IX, 11; X, 7); anche il parallelismo tra la dot-

89 Cfr. *ivi*, n. 146, p. 116.
90 *Ivi*, n. 188, p. 137.
91 *Ivi*, n. 191, p. 140.
92 Cfr. *ivi*, n. 188, p. 137. Queste è la tesi centrale dell'eresia del docetismo, che viene sostenuta, secondo gli stessi argomenti, anche ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 479-480, § 70, pp. 783-785).
93 Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit., p. 49.
94 Cfr. F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., pp. 202-205.

trina del carattere intelligibile e il mito di Er – ribadito da Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* ed esteso in seguito addirittura alle dottrine degli Egizi e degli Indiani[95] – trae quindi origine, probabilmente, da Schelling. Ma a questo punto il discorso si amplia ulteriormente.

In relazione all'essenza intelligibile dell'uomo, Schelling (sempre richiamandosi a Fichte) parla di autoposizione (*Selbstsetzen*) della coscienza.[96] Certamente, Schopenhauer non dice che l'uomo, attraverso l'atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile, abbia "posto se stesso" come essere temporale; e tuttavia anche per lui l'uomo è responsabile del proprio essere ciò che è – appunto per questo la teoria del carattere intelligibile costituisce «*la vera teodicea*».[97] Anche Schelling presenta la teoria dell'essenza intelligibile come l'unica possibile soluzione al problema del male, rimasto fondamentalmente irrisolto in Leibniz e in tutti i filosofi che se ne sono occupati.[98]

Nel 1813, in relazione alla scelta dell'individuo tra la propria natura temporale e la propria natura eterna, Schopenhauer definiva la libertà umana come la capacità dell'io di porsi (*sich zu sezzen*) come temporale e spaziale o come non-temporale e non-spaziale[99] (cfr. *supra*, VIII, 3). Questo atto di scelta o autoposizione non riguarda l'uomo nella sua integralità, bensì solo un residuo indeterminato in lui, che può porsi come temporale o come sovratemporale proprio perché, originariamente (o al di fuori di questo atto), non è né l'una né l'altra cosa. Qui Schopenhauer presuppone l'individuo come già costituito o esistente (nel tempo).

Ma egli si domanda anche e innanzitutto come sia sorto l'individuo in quanto tale, quale sia cioè l'origine della coscienza empirica (dell'esistenza temporale e finita) dell'uomo. È questo, a suo giudizio, il problema

95 Cfr. A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, in A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., pp. 157-353: 241 e sgg.

96 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 207. R. Heimann, non considerando né i luoghi della dissertazione appena indicati, né il condizionamento di Fichte e Schelling (cfr. *supra*, IX, 4-11), riconduce questi luoghi dei manoscritti, ancora una volta, allo Pseudo-Taulero (*Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, p. 239). In quest'ultimo è certamente affermata la relazione tra «corpo», «volontà» individuale e «peccato»; mancano però tutti gli altri tratti concettuali che costituiscono la peculiarità del discorso di Schopenhauer e si legano incontestabilmente al concetto di «carattere intelligibile».

97 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 191, p. 140.

98 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 169.

99 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66, p. 46.

principale della filosofia (cfr. *supra*, 3). Nel 1812 scriveva programmaticamente: «Mi meraviglio di come io *sia diventato* [corsivo mio] soggetto, e per questo filosofo, mosso dalla consapevolezza che la soggetto-oggettività non è il mio stato assoluto»[100] (cfr. *supra*, VII, 10).

Ogni individuo (già costituito come tale), nella misura in cui divenga consapevole delle sue due nature o coscienze, si trova di fronte alla «scelta» se essere l'una o l'altra; ciò che gli consente di realizzare questa scelta, e quindi di determinarsi o «porsi» come coscienza empirica o come coscienza migliore, è il *volere*.[101]

Ora, l'atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile è per Schopenhauer la scelta – compiuta però "prima" e "al di fuori" di ogni tempo – della vita o esistenza temporale nel suo complesso[102]. L'individuo – ovvero: ciò che poi sarebbe "diventato" l'individuo, ma che originariamente si trovava in un non definito «stato assoluto», differente dalla temporalità e dall'individualità – ha scelto, "prima" e "al di fuori" di ogni tempo, di esistere nel tempo (appunto come individuo o coscienza empirica).

Attraverso la dottrina del carattere intelligibile, Schopenhauer sembra dunque retrocedere la scelta (*Wahl*) della volontà tra coscienza empirica e coscienza migliore ad un livello primigenio, "precedente" l'esistenza della stessa coscienza empirica o temporale. Si può fondatamente ipotizzare che, in relazione a questa scelta originaria, Schopenhauer eviti intenzionalmente di utilizzare l'espressione *sich setzen* per non attribuire determinazioni temporali e causali a un qualcosa che trascende necessariamente l'ambito dell'esperienza. Glossando *Filosofia e religione* di Schelling (in cui questi rimanda parimenti al principio di Fichte, secondo cui «l'egoità non è altro che il *suo proprio atto* [*ihre eigene That*]»),[103] Schopenhauer obiettava infatti che l'atto metafisico e intemporale di autoposizione dell'uomo è al tempo stesso, e contraddittoriamente, «qualcosa di situato […] nell'ambito del tempo e della causalità»[104] (cfr. *supra*, VI, 8). Tuttavia anche per Schopenhauer l'uomo, nella misura in cui è ciò che ha voluto essere – e lo è proprio *perché* (*darum*) ha voluto esserlo –, ha evidentemente posto o determinato se stesso per ciò che è.

100 HN II, p. 321.
101 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31; n. 91, pp. 72-73.
102 Cfr. HN II, pp. 375-376.
103 L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling.* Introduzione, bibliografia e testi, cit., p. 227.
104 HN II, p. 328.

Tutti questi elementi portano a concludere che, mediante i concetti di «carattere intelligibile» e «volere la vita», Schopenhauer cerchi di risolvere l'*impasse* della teoria della doppia coscienza, concernente l'origine della coscienza empirica (cfr. *supra*, VIII, 21).

> Non c'è niente di più sciocco che deridere la favola di Faust e di altri *che si son dati in pegno al diavolo.* Infatti l'unica cosa sbagliata nella faccenda è questa, che la si narra di persone particolari, ma noi tutti ci troviamo in questa situazione e abbiamo concluso il *pactum*. Viviamo, facciamo sforzi spaventosi per mantenerci in vita […], godiamo e per tutto questo dobbiamo morire, per questo cadiamo in balia della morte […].[105]

Avendo contratto questo *pactum*, «viviamo», con tutto ciò che questo comporta; e, in ultimo, dobbiamo necessariamente morire.

> Alla *procreazione* fa seguito la vita, e alla *vita* la *morte*, irrevocabilmente. Ora, è degno di considerazione come la *voluttà della procreazione* che un individuo (il padre) gode, la sconti non lui stesso, ma un altro (il figlio) […].
>
> La procreazione è un volere la vita [*Lebenwollen*] elevato a potenza: la nostra vita noi stessi la scontiamo con la morte, ma quel volere la vita elevato per così dire al quadrato lo deve scontare con la vita e con la morte un altro individuo.[106]

In queste considerazioni – le quali, secondo Schopenhauer, dimostrano con evidenza «l'unità della razza umana e della sua peccaminosità»[107] – risuonano chiaramente le parole dell'*Epistola ai Romani*, secondo cui nel peccato di Adamo tutto il genere umano ha peccato e si è consegnato alla morte (Rom 5, 12ss; cfr. *supra*, 4).

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer scriverà che il volere la vita è il peccato originale, simboleggiato da Adamo, e che «l'uomo non è opera [*Werk*] di un'altra volontà», a differenza di quanto sostiene il giudaismo, «ma della sua stessa: allora non c'è bisogno di una libertà nell'*operari*, giacché essa sta nell'*esse* […]».[108] «Il nascere stesso dell'uomo è appunto un atto [*That*] della sua volontà libera e fa quindi tutt'uno con la caduta nel peccato, e perciò il peccato originale, di cui tutti gli altri peccati sono conseguenza, subentrò già con l'*essentia* e con l'*exi-*

105 *Ivi*, n. 202, p. 145.
106 *Ivi*, n. 203, p. 146. Traduzione modificata.
107 *Ibid*.
108 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 479-482, § 70, pp. 783-787.

stentia dell'uomo».[109] Nello scritto *Sulla libertà del volere*, a proposito del cararattere intelligibile, Schopenhauer affermerà che l'«integralità dell'essere e dell'essenza (*existentia et essentia*) dell'uomo» deve essere pensata come «il suo [dell'uomo] atto libero [*seine freie That*]».[110]

L'uomo esiste nel tempo in quanto *ha voluto* esistere nel tempo. Certamente, l'*operari* empirico dell'uomo consegue di necessità dal suo *esse*; in questo senso vale il principio: *operari sequitur esse*. Ma per Schopenhauer questo *esse* stesso (l'esistenza nel tempo come un determinato individuo, con un determinato carattere: cfr. *supra*, IX, 8) è il fenomeno nel tempo di un *operari* originario, costituito da un metafisico e intemporale atto di volontà; in questo senso vale il principio: *esse sequitur operari*. Nella misura in cui quest'ultimo *operari* – la *That* o l'*Akt* primordiale – consiste in un libero atto di volontà (*Willensakt*) ed è dunque, propriamente, un *velle*, il principio ultimo di tutto il discorso diventa: *esse sequitur velle*. Ossia: l'esistenza dell'uomo nel tempo, insieme a tutto ciò che essa comporta, "consegue" dalla sua volontà di esistere nel tempo – dove però questo "conseguire" non ha un valore temporale o causale, ma significa semplicemente: esserne la manifestazione o il fenomeno (*Erscheinung*). Attraverso la dottrina del carattere intelligibile – inteso come un individuale e metafisico volere la vita, di cui la vita nel tempo è il fenomeno – si radicalizza così la posizione volontaristica di Schopenhauer, implicita già nel 1812 (cfr. *supra*, VII, 11; *infra*, 13).

È chiaro che, a questo punto, si pone per Schopenhauer il grosso problema di coordinare questi nuovi elementi teorici – appartenenti già, di fatto, ad una metafisica della volontà – con la preesistente teoria della doppia coscienza. Nei manoscritti del 1814 queste due prospettive coesistono, in un equilibrio piuttosto instabile, fino al frammento n. 286; di qui in poi, la teoria della doppia coscienza scompare del tutto e rimane solo la metafisica della volontà. La sistemazione di quest'ultima impegnerà Schopenhauer nei quattro anni successivi e costituirà il contenuto della sua opera principale e, in generale, del suo sistema maturo. Si tratta quindi di determinare le ragioni che hanno portato Schopenhauer a lasciar cadere definitivamente la teoria della doppia coscienza e a concentrare tutti i suoi sforzi speculativi sulla sistemazione della metafisica della volontà.

109 *Ivi*, II 693-694, cap. 48, p. 2127. Cfr. M. Koßler, *Empirische Ethik und christliche Moral*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, p. 80 e sgg.

110 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., p. 148.

10. *«Non le opere, ma la fede». Irrilevanza dell'*operari *e decisività dell'*esse

Secondo l'*Epistola ai Romani*, la giustizia (δικαιοσύνη) o giustificazione di Dio giunge all'uomo solo per mezzo della fede in Gesù Cristo.[111] Quanto a tutto il resto, infatti, non c'è alcuna differenza tra cristiani e pagani, «perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù»; «l'uomo è giustificato per la fede [πίστει], indipendentemente dalle opere [ἔργων] della Legge», ossia dalle azioni che pure siano conformi ai Comandamenti.[112] In questo senso, la Legge esteriore, che è «incisa su tavole di pietra», viene contrapposta in altri luoghi del Nuovo Testamento alla fede interiore, scolpita nel cuore;[113] quest'ultima «si rende operosa per mezzo della carità [ἀγάπης]»[114] e costituisce, secondo la stessa *Epistola ai Romani*, «la legge dello Spirito»,[115] che veramente conta: «perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita».[116]

Questi passi neotestamentari – gli stessi che scatenarono le decisive riflessioni teologiche di Lutero[117] – costituiscono il riferimento essenziale di Schopenhauer, il quale però intende spogliarli del loro involucro "mitico", per rivolgersi direttamente al loro contenuto essenziale. Si deve sempre tenere presente, infatti, che Schopenhauer, riprendendo termini o espressioni della Bibbia, non lo fa con intenti teologici o confessionali, ma piuttosto al fine di sviscerarne il contenuto autentico (propriamente *filosofico*), celato dietro il loro uso figurato o improprio (cfr. *supra*, 2). Questo tentativo è leggibile chiaramente già nel frammento n. 145, nel quale il contenuto dell'*Epistola ai Romani* è interpretato in relazione ai due differenti lati dell'«idea dell'uomo», rappresentati da Adamo e Gesù (cfr. *supra*, 4).

---

111 Cfr. Rom 3,22; trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 2685.

112 Cfr. Rom 3,22-28; trad. it. cit., pp. 2685-2686.

113 Cfr. 2Cor 3,3; trad. it. in M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 2753-2754.

114 Cfr. Gal 5,6; per la trad. it. cfr. M. Scarpa (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme,* cit., p. 2778.

115 Rom 8,2; trad. it. cit., p. 2686.

116 2Co 3,6; trad. it. cit., p. 2754.

117 Cfr. la testimonianza autobiografica di Lutero contenuta nella Prefazione all'edizione integrale delle opere (Wittenberg 1545), in J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., Band 54, *Schriften 1543/1546*, p. 185 e sgg.; trad. it. in A. Agnoletto, *La filosofia di Lutero*. Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, cit., vol. VIII: *Il pensiero della rinascenza e della Riforma*, Marzorati, Milano 1964, pp. 1011-1148: 1073-1074.

Riprendendo la contrapposizione paolina tra la fede e le opere, Schopenhauer annota: «la fede, ossia lo Spirito Santo, estingue morte e peccato e rende beati, ma le opere sono sempre imperfette», e rimanda a questo proposito all'*Apologia della confessione augustana* di Melantone e agli *Articoli di Smalcalda* di Lutero.[118] «Che la *fede* conti tanto e le *opere* senza di essa nulla; e che l'*innocenza* conti così poco, ma la *conversione* [Bekehrung] tanto – tutto questo è interconnesso».[119] Questo «paradosso» o «scandalo», secondo Schopenhauer, «si dissolve quando si consideri che non le opere rendono beati, ma la fede. (Ossia la coscienza migliore)».[120] Schopenhauer identifica la fede con la coscienza migliore – quella stessa fede che, per lui, coincide con lo Spirito Santo; e infatti anche quest'ultimo (nel suo significato filosofico) coincide a suo giudizio con la coscienza migliore.[121]

Il senso ultimo che Schopennhauer attribuisce ai testi paolini è il seguente: non è attraverso le singole azioni, sia pure virtuose, che l'uomo può riscattarsi veramente dalla propria dimensione temporale (le azioni stesse, infatti, come tali, sono nel tempo). Per la "salvezza" non basta semplicemente determinare il proprio agire come virtuoso o meritevole; occorre piuttosto, molto più radicalmente, determinare *se stessi* come coscienza migliore («la fonte di ogni virtù»[122]). Per questo, l'innocenza (il non nuocere a nessuno, il non agire male) conta poco, e la conversione (il mutare o invertire il proprio essere) è invece l'aspetto determinante. Ciò che importa è la scelta interiore – quella scelta fondamentale, in cui l'individuo decide se *essere* coscienza empirica o coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11).

Di conseguenza, i principi etici insegnati dalla filosofia e dalla religione non migliorano l'individuo; migliorano soltanto il suo agire.

> L'etica non può aiutare ad acquisire virtù, così come un'estetica completa non può insegnare a produrre opere d'arte […]. La virtù infatti è innata e non suscettibile di apprendimento, proprio come il genio.[123]

La virtù non consiste in ciò che si fa; non basta compiere azioni virtuose per essere realmente virtuosi.

---

118 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 145, p. 113.
119 *Ivi*, n. 149, p. 116. Traduzione modificata.
120 Cfr. *ivi*, n. 186, p. 136: «la morale comunicata da religione e filosofia rende migliore il nostro *agire* [Handeln], sebbene non noi stessi» (traduzione modificata); «senza di essa non *saremmo* peggiori, ma *agiremmo* peggio, e *ci pentiremmo di più*».
121 Cfr. *ivi*, n. 158, p. 119.
122 *Ivi*, n. 215, p. 161.
123 *Ivi*, n. 244, pp. 194-195. Cfr. anche *ivi*, n. 186, pp. 135-136; n. 161, p. 121.

> Uno che, senza vero impulso al bene, tuttavia lo fa […] per es. per sottrarsi al purgatorio, o addirittura per vivere in base a principi kantiani, ai quali è devoto, per la propria soddisfazione teoretica […]; uno così può essere tuttavia malvagio tanto quanto un malfattore qualsiasi, e somiglia in tutto e per tutto a chi nell'arte imita senza spirito. Questo hanno voluto dire Lutero e i più antichi dottori della Chiesa cristiana quando hanno insegnato che solo la fede rende beati e non gli *opera operata:* ma la fede la dispensa solo e unicamente lo *Spirito Santo*.[124]

La necessità di un radicale cambiamento interiore dell'uomo costituisce un tema caratteristico della spiritualità pietista, nella quale si usavano a questo proposito le espressioni «uomo nuovo [*neuer Mensch*]» (cfr. Ef 4, 22-24) e «rinascita [*Wiedergeburt*]».[125] Lutero stesso aveva parlato con grande enfasi dell'uomo rinnovato dalla fede in Cristo – il Quale, essendo Dio, è più che uomo (*Übermensch*); alcuni autori successivi, per indicare l'uomo nuovo o spiritualmente trasformato (e dunque simile al Cristo), utilizzano lo stesso termine *Übermensch*.[126]

Nominando la contrapposizione tra la fede e le opere, Schopenhauer intende del pari riferirsi ad un estremo mutamento interiore dell'individuo – a tal punto estremo, che questi deve addirittura *cessare di essere uomo* (per conseguire la «pace di Dio» è necessario che «l'uomo, quest'essere caduco, finito, nullo, sia [*sey*] qualcosa di totalmente diverso [*etwas ganz andres*], che non sia più nient'affatto uomo, ma che divenga consapevole di sé come qualcosa di totalmente diverso»[127]). Ma in che cosa consiste e come è realizzabile tale mutamento?

11. *Lo sguardo nello specchio della vita: dolore, conoscenza migliore e redenzione. Il ripudio del carattere intelligibile*

Per giungere alla coscienza migliore – che è «la vera redenzione del mondo»,[128] «l'eterna tonalità fondamentale della creazione» alla quale noi

124 Cfr. *ivi*, n. 244, p. 195.
125 Cfr. su questo tema M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus,* Luther-Verlag, Witten 1969.
126 Cfr. lemma «Mensch, neuer» in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1971-2007, 13 Bde., vol. V, p. 1114.
127 *Ivi*, n. 189, p. 138.
128 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 85, p. 59.

tutti, prima o poi, dobbiamo pervenire[129] – vi sono secondo Schopenhauer due possibili modi: o la «volontà migliore» dell'uomo «si eleva libera e da se stessa», cioè spontamentamente, provocando l'estinzione del «volere la vita» e dell'«illusione» ad esso connessa; oppure l'individuo, perseverando nel volere la vita e sperimentando la sofferenza e l'orrore dell'esistenza, comprende finalmente che cosa sia il «mondo» che egli «ha voluto»: «dal dolore» nasce allora «la conoscenza migliore»,[130] in virtù della quale l'uomo ritorna a se stesso, alla propria più intima essenza – che non è altro che la «coscienza migliore» – e, ripudiando il volere la vita, è redento (*erlöst*).[131]

I termini «conoscenza migliore» e «volontà migliore» si oppongono, rispettivamente, all'«illusione [*Täuschung*]» e al «volere la vita». Come nei frammenti del 1811/1812 (cfr. *supra*, VI, 9; VII, 7 e 11), così anche qui la conoscenza migliore e la volontà migliore hanno come loro oggetto o termine peculiare l'eterno. Più precisamente, l'uomo deve *conoscere* e *volere* (nel senso di: volersi determinare come) la propria natura eterna, quell'eterno che lui stesso innanzitutto è: la coscienza migliore. Il volere la vita e l'illusione hanno invece come loro oggetto o termine peculiare la temporalità: l'individuo dominato da essi *vuole* la vita nel tempo e *conosce* se stesso solo come essere temporale.

La conoscenza migliore, nella misura in cui si origina dal dolore della vita, è innanzitutto la conoscenza del nesso necessario tra vita nel tempo e dolore, e quindi, per antitesi, del nesso parimenti necessario tra felicità ed eternità; proprio per questo essa è in grado di destare la volontà migliore, che è il volere l'eternità stessa. Il sapiente *sa* che «sulla terra non si può essere affatto felici, che la vita è solo un morire sempre ritardato»; in lui si realizza così «la scomparsa delle illusioni [*Täuschungen*] abituali riguardo la vita».[132] Nei frammenti successivi al n. 158, Schopenhauer riflette soprattutto sul secondo modo di pervenire alla coscienza migliore, e cioè sulla via del dolore (menzionata già in un frammento del 1813; cfr. *supra*, VIII, 6).

Si è visto che la vita di ogni uomo è per Schopenhauer il fenomeno del suo carattere intelligibile (ovvero del volere quella determinata vita che egli ha). Vivendo, l'uomo vede «cosa sia quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è»;[133] «ognuno è fabbro della sua

129 *Ivi*, n. 158, p. 119.
130 *Ivi*, pp. 119-120.
131 *Ivi*, p. 119.
132 *Ivi*, n. 197, pp. 143-144.
133 *Ivi*, n. 159, p. 120.

fortuna».[134] Non è un caso che Schopenhauer usi due tempi verbali diversi. L'indicativo perfetto («ha voluto») denota, attraverso il riferimento ad una sorta di "passato trascendentale" dell'individuo, il suo carattere intelligibile, ovvero l'«atto universale di volontà posto fuori del tempo» con cui egli ha scelto la propria vita: in questo senso, la vita stessa è appunto una «farsa, in cui tutto l'essenziale è stabilito in modo irrevocabile». L'indicativo presente («vuole») denota invece i singoli atti di volontà in quanto conformi a quell'atto originario: denota cioè il perseverare dell'individuo in quella volontà originaria. Il voler-essere ciò che si è, quindi, è formalmente distinto dall'aver-voluto-essere ciò che si è (se pure l'oggetto della volontà è in entrambi i casi il medesimo). E infatti Schopenhauer, come ora si vedrà, è convinto che l'uomo, una volta conosciuta attraverso la vita la propria essenza, possa smettere di voler essere ciò che ha voluto essere.

> In quanto vive, in quanto è uomo, [l'uomo] non è soltanto consegnato al *peccato* e alla *morte*, ma anche all'*illusione* [Wahn], e questa illusione è reale quanto la vita, il mondo stesso dei sensi, anzi è tutt'uno con essi (la *Mājā* degli Indiani): su di essa si fondano tutti i nostri desideri e brame, che a loro volta non sono che l'espressione della vita come la vita non è che l'espressione dell'illusione; in quanto viviamo, vogliamo vivere, siamo uomini, l'illusione è verità, solo in relazione alla coscienza migliore è illusione. Per trovare quiete, felicità, pace, bisogna rinunciare all'illusione, e per far questo bisogna rinunciare alla vita. È questo il grave passo, il compito irresolubile nella vita e solubile soltanto con l'aiuto della morte – che in sé non dissolve l'illusione ma solo il suo fenomeno, il corpo; la *santificazione*. Il male di cui soffriamo nella vita (privazione e dolore) ci dà, tutte le volte che ci assale, una conoscenza momentanea di cosa sia la vita (ossia peccato e morte come fenomeni dell'illusione), scuote l'illusione, in modo più lieve o più grave, secondo quanto vi siamo profondamente immersi. Come, infatti, con la vita è posta immancabilmente l'illusione, così anche con l'illusione è posta la vita. E chi persevera nel volere la vita vivrà, anche se questo corpo muore: in quanto infatti vi è l'illusione, anche il suo fenomeno non può mancare.[135]

Come è stato opportunamente documentato, la menzione della «Mājā degli Indiani» non appartiene alla stesura originaria del frammento, ma ad una aggiunta successiva[136] (cfr. *infra*, XI, 1).

---

134 *Ivi*, n. 241, p. 188.

135 *Ivi*, n. 189, p. 138. Traduzione modificata.

136 Cfr. U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 222. In verità, già l'edizione Deussen, a differenza dell'edizione Hübscher, segnalava il passo in questione come un'aggiunta: cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. XI, *Die Gene-*

Non è del tutto chiaro che cosa indichi in questo testo il termine illusione (*Wahn*). Schopenhauer scrive che essa è «tutt'uno con il mondo dei sensi», e che la vita e il corpo sono rispettivamente la sua espressione (*Ausdruck*) e il suo fenomeno (*Erscheinung*). Ma la vita e il corpo sono il dispiegamento (*Auseinandersetzung*) e il fenomeno (*Erscheinung*) del volere la vita (cfr. *supra*, 7). L'illusione in questione sembra dunque identificarsi con il volere la vita – o meglio, con quella falsa e fatale conoscenza sulla vita, che fa sì che la vita stessa venga voluta. Se è così, questa illusione non può essere altro che l'errore fondamentale (*Grundirrthum*) o teorico che consiste nell'identificare la vita nel tempo con la felicità; da esso deriva «quell'errore pratico (peccato, peccato originale) che è la vita stessa» (cfr. *supra*, 6).[137] Si capisce in questo modo perché Schopenhauer scriva che su tale illusione «si fondano *tutti* [corsivo mio] i nostri desideri»: questi ultimi, essendo rivolti a particolari oggetti dei sensi, non sono altro che particolari espressioni o specificazioni del volere la vita o il mondo (come totalità di tutti i possibili oggetti dei sensi). La vita è l'esatto opposto della felicità, ossia è *dolore*; peccato e morte, come cifre costitutive della vita, manifestano appunto l'illusorietà dell'identificazione tra vita nel tempo e felicità.

Si ricordi che «morte» e «peccato» sono le due conseguenze che Paolo, nell'*Epistola ai Romani*, ascrive espressamente al peccato originale (Rom 5, 12-18; cfr. *supra*, 4), e che quest'ultimo, secondo Schopenhauer, coincide con il metafisico volere la vita (cfr. *supra*, 9).

Il senso complessivo del testo è allora il seguente: l'uomo vuole la vita nel tempo perché si illude che essa sia una condizione felice; conseguentemente, la conoscenza (l'esperienza) del fatto che la vita è dolore, distruggendo tale illusione, è in grado di estinguere per sempre il volere la vita.

> […] Lo scopo della vita (propriamente mi servo di quest'espressione solo in senso figurato e potrei dire l'essenza della vita o del mondo) è che noi conosciamo la volontà malvagia che ci è propria, che essa diventi oggetto per noi, e [che] quindi [*demnach*] ci convertiamo [*uns bekehren*] nel nostro intimo.[138]

Se si pone mente al fatto che la volontà, di cui la vita è lo «specchio», coincide con il carattere intelligibile, si capisce bene che la negazione della prima coincide necessariamente con la negazione del secondo. In un pri-

sis des Systems, hrsg. von H. Hochstetter, München 1916, p. 101 (il frammento è qui numerato come § 169).

137 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 146, p. 115.

138 *Ivi*, n. 229, pp. 175-176.

mo momento, Schopenhauer sembra ritenere possibile un mutamento del carattere intelligibile:

> La vita è il diventare visibile del *carattere intelligibile*: esso non muta [*ändert sich*] nella vita, bensì al di fuori della vita, e al di fuori del tempo, in conseguenza [*in Folge*] della conoscenza di sé [*Selbsterkenntiß*] data attraverso la vita.[139]

Ma è chiaro che il carattere intelligibile, essendo al fuori del tempo, è anche al di fuori di qualsiasi possibilità di mutamento.[140] Sviluppando la coerenza del proprio discorso, Schopenhauer conclude che l'individuo non può modificare il proprio carattere, non può cioè decidere di volere altro da ciò che «ha voluto» e «vuole»; può però decidere di *non volere affatto* – ossia di non volere ciò che, posto che voglia, è necessitato a volere. Di conseguenza, negare il (proprio) carattere non vuol dire modificarlo o sopprimerlo (*aufheben*) per acquisirne eventualmente un altro; l'uomo può soltanto respingerlo o rinnegarlo (*verleugnen*) così com'è, nella sua interezza.[141]

Il ripudio del volere la vita, ovvero del proprio carattere intelligibile, assume quindi il significato di un rinnegamento di sé (*Selbsverläugnung*), di un autoannientamento (*Selbstvernichtung*; cfr. *supra*, 5). Solo che, a questo punto, per Schopenhauer non si tratta più di rinnegare o ripudiare semplicemente la (propria) natura temporale, bensì, molto più radicalmente, ciò che ne sta all'origine: il (proprio) volere la vita.

A differenza di Schelling, che nel trattato sull'essenza della libertà umana non contemplava la possibilità che l'uomo possa rinnegare la propria essenza intelligibile, Schopenhauer ritiene che l'uomo possa ripudiare o respingere il proprio carattere (l'atto di volontà in cui esso consiste), attraverso un atto di volontà uguale e contrario. In effetti, proprio sull'irreversibilità della posizione dell'essenza intelligibile si erano concentrate nel 1812 le sue critiche a Schelling: ciò che a Schopenhauer stava a cuore già allora era evitare che, come (a suo giudizio) accade in Schelling, «la vita [diventi] un dramma in cui si conoscono già le scene e la conclusione, e il cui scopo, perciò, nessuno comprende», sì che, «se il valore morale dell'uomo è già determinato prima della sua nascita», la religione e la filosofia sarebbero completamente inutili.[142] A questa concezione Schopenhauer opponeva «ciò che i mistici chiamano rinascita [*Wiedergebeurt*] e ogni convertirsi

139 *Ivi*, n. 159, p. 120. Traduzione modificata.
140 Cfr. *ivi*, n. 153, p. 118; n. 159, p. 120.
141 Cfr. *ivi*, n. 242, p. 191.
142 HN II, p. 313.

[*Bekehren*]».[143] Ancora nel 1814, Schopenhauer vuole salvare la possibilità di questa conversione, ossia la *libertà* del volere, anche "successivamente" all'atto intemporale con cui ogni uomo ha determinato se stesso.

In realtà, Schelling non escludeva che l'individuo possa passare dal male al bene (è qui che egli nomina l'«essenza migliore» dell'uomo: cfr. *supra*, VII, 7), però ammetteva questa possibilità solo in quanto già da sempre ricompresa nell'atto originario di autodeterminazione dell'uomo, sì che l'eventuale passaggio al bene non è – e non può essere – un revocare o neutralizzare tale atto, bensì, al contrario, solo un realizzarlo ulteriormente.[144]

Negli anni 1808/1809 Schopenhauer affermava che l'unico senso della «farsa [*Possenspiel*] del mondo» è costituito dalle «mutazioni sia verso il bene sia verso il male che la […] volontà subisce nel suo fondamento più intimo, grazie alla παίδευσις della vita» (cfr. *supra*, I, 9). La sostanza del discorso, nel 1814, non è cambiata: la vita e il mondo hanno un senso solo in quanto sono lo specchio in cui l'uomo, vedendo la propria abiezione, può convertirsi; al di fuori di questo, il mondo «non ha […] realtà alcuna»[145] (cfr. anche *supra*, IV, 1). L'organo della παίδευσις della vita è il dolore, in quanto produce la *conoscenza* del fatto che la vita è dolore; e l'esito ultimo di tale παίδευσις è il non volere: «È veramente felice chi, *nella vita, non* vuole *la vita,* ossia non aspira ai suoi beni».[146] Se negli anni 1811-1812 Schopenhauer attribuiva principalmente alla tragedia – intesa come rappresentazione del dolore – il potere di distogliere lo spettatore dal mondo sensibile (cfr. *supra*, I, 6-7; VII, 10), nel 1813 e nel 1814 egli attribuisce il medesimo potere all'esperienza personale e diretta del dolore (cfr. *supra*, VIII, 6).

12. *Oltre il principio di ragione: arte e filosofia. La conoscenza dell'«idea dell'essere nel tempo» e il conseguente «voler non-essere». Duplicità della coscienza e della volontà umane*

Nel trattato sul principio di ragione Schopenhauer contrappone implicitamente la conoscenza secondo il principio di ragione, che concerne il mondo empirico, alla conoscenza dell'idea platonica (cfr. *supra*, IX, 13).

143 *Ibid*.
144 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 215.
145 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 245, p. 195.
146 *Ivi*, n. 184, p. 135.

L'antitesi tra queste due forme di conoscenza diviene esplicita nel frammento n. 210.

> […] Il principio di ragion sufficiente non è altro che la finitezza o, piuttosto, la nullità [*Nichtigkeit*] di tutti gli oggetti che si mostra in sempre nuove forme nelle 4 classi di rappresentazioni […], è la sanguinosa consegna di ogni oggetto alla morte e al non essere [*Nichtseyn*], di cui ci accorgiamo quando vediamo che ogni secondo inghiotte il precedente […], e grazie a tale consegna ogni oggetto non ha che un'esistenza apparente [*scheinbare Existenz*], come un'ombra che non si può afferrare, perché ogni oggetto è solo in quanto il suo non essere sta ancora nel futuro e non nel presente […]. […] Il principio di ragion sufficiente è solo l'espressione della nullità di tutte quante le rappresentazioni [...].[147]

La nullità di ogni oggetto del mondo, *ossia* di ogni rappresentazione (giacché «il mondo non è altro che una rappresentazione del soggetto»[148]), significa il non essere o la non realtà degli oggetti del mondo, di contro all'essere o alla realtà dell'*idea*:

> Platone ha scoperto la grande verità: solo le idee sono reali [*wirklich*]; cioè le forme eterne delle cose, le adeguate rappresentanti intuitive dei concetti. Le cose nel tempo e nello spazio sono ombre di nulla [*nichtige Schatten*] che svaniscono; esse e le leggi in base alle quali sorgono e trapassano sono solo oggetto della scienza, e così anche i meri concetti e la loro derivazione l'uno dall'altro. Ma oggetto della filosofia, [ossia] dell'arte il cui materiale sono soltanto i concetti, non è che l'idea […].[149]

Soltanto le idee sono eterne e, quindi, veramente reali: «le cose nel tempo e nello spazio», al contrario, non sono che delle «ombre di nulla» (conformemente al mito platonico della caverna), perché sono strutturalmente impermanenti: la loro destinazione, e quindi la loro vera natura, è di non essere. Nel trattato sul principio di ragione Schopenhauer definisce il tempo «il prototipo di ogni finitezza».[150]

---

147 *Ivi*, n. 210, pp. 152-153. Traduzione modificata. Devo segnalare che nella traduzione italiana disponibile risulta omesso il seguente tratto del testo tedesco: «*in den 4 Klassen der Vorstellungen sich immer in andren Gestalten zeigende*» (cfr. HN I, p. 115), che qui corrisponde alla proposizione relativa: «che si mostra in sempre nuove forme nelle 4 classi di rappresentazioni».

148 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 152.

149 *Ivi*, p. 155.

150 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 59, pp. 166-167.

Ora, poiché la filosofia si rivolge al sovrasensibile e all'eterno (cfr. *supra*, 2), e poiché solo l'idea platonica è eterna, l'oggetto della filosofia è costituito necessariamente dall'idea platonica.[151] Ma l'idea platonica è anche l'oggetto dell'arte (cfr. *supra*, II, 3-5; VIII, 13). Raccogliendo probabilmente alcune suggestioni schellinghiane,[152] Schopenhauer sostiene che il filosofo è un "artista" che restituisce l'essenza ultima delle cose empiriche – l'idea platonica – non attraverso il marmo o la tela, bensì mediante i concetti astratti della ragione.[153] Il compito peculiare del filosofo è cioè quello di raffigurare (*abbilden*) e riprodurre (*widerholen*), mediante i concetti (*Begriffe*), le «idee [platoniche] di tutto ciò che sta nella coscienza, [ossia di tutto ciò] che appare come oggetto».[154]

Ma qual è l'essenza ultima di tutte le cose, che il filosofo deve riprodurre concettualmente? Ossia: qual è l'idea platonica o forma eterna di cui il mondo, nella sua totalità, è manifestazione o fenomeno?

> Quando [il filosofo] avrà trovato e rappresentato l'idea di tutto ciò che *è* e vive, per la filosofia pratica ne risulterà [*wird… sich ergeben*] un *voler non essere* [Nichtseynwollen]. Si sarà infatti mostrato come l'idea dell'*essere* nel tempo è l'idea di uno stato infelice, come l'essere nel tempo, [cioè] il mondo, è il regno del caso, dell'errore e della malvagità; come il corpo è la volontà visibile, che sempre vuole e mai può essere soddisfatta; […] come l'umanità che soffre e l'animalità che soffre è l'idea della vita nel tempo; come il *volere la vita* [Lebenwollen] è la vera dannazione, e virtù e vizio solo il grado più debole e il grado più forte del volere la vita; come è stoltezza credere che la morte possa depredarci della vita, dal momento purtroppo che il volere la vita è già la vita, e se morte e sofferenza non uccidono questo volere la vita, la vita stessa fluisce eternamente da una fonte inesauribile, dal tempo infinito, e la volontà di vivere [*Wille zum Leben*] avrà sempre vita […].[155]

151 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 154, nota: «La *conoscenza rinviata* da una cosa all'altra è solo quella finita, è solo per la ragione, per la scienza; ma la conoscenza filosofica è in sé in riposo e compiuta, è l'*idea platonica* che si ottiene con intuizione chiara, oggettiva, ingenua: qui ogni cosa si dà per ciò che è, esprime in modo puro se stessa e non rimanda da una cosa all'altra come il principio di ragione sufficiente».

152 Cfr. F. W. J. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, cit., Lezioni IV (p. 105 e sgg.), XI (p. 167 e sgg.) e XIV (p. 195 e sgg.).

153 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, pp. 154-155. Cfr. anche *ivi*, n. 239, pp. 184-185.

154 Cfr. *ivi*, n. 210, pp. 154-155.

155 *Ivi*, n. 210, pp. 155-156.

«L'idea dell'*essere* nel tempo è l'idea di uno stato infelice»; l'essenza della vita è il dolore («l'umanità che soffre e l'animalità che soffre è l'idea della vita nel tempo»). Di conseguenza, quando questa essenza verrà svelata e raffigurata (concettualmente), ne risulterà il rifiuto della vita stessa. La conseguenza pratica della soluzione teorica all'enigma del mondo consiste nel voler non essere (*Nichtseynwollen*): l'esatto opposto del volere la vita (*Lebenwollen*).

Anche qui Schopenhauer presuppone che l'uomo voglia la vita nel tempo solo in quanto e finché la creda, a torto, una condizione felice. Come la conseguenza pratica dell'errore e dell'illusione (che consistono nell'identificazione di vita e felicità) è il volere la vita (cfr. *supra*, 6 e 11), così la conseguenza pratica dalla verità (che consiste nell'identificazione di vita e dolore) è il non volere la vita.

Ora, se il «*nicht*» del *Nichtseynwollen* è da riferire al *Seynwollen* nella sua interezza, *Nichtseynwollen* significa «non voler essere»: una forma negativa di volontà, in cui, non essendoci alcun volere, non c'è neppure alcun voluto. Se invece la negazione espressa dal *nicht* è da riferire solo al *Seyn* del *Seynwollen* (come intende il traduttore italiano), *Nichtseynwollen* significa «voler non essere»: una forma positiva di volontà, a cui corrisponde, come voluto, la negazione (ossia l'opposto) dell'«essere» temporale: l'essere eterno. Questa seconda interpretazione appare più corretta, perché il giovane Schopenhauer ammette apertamente, oltre all'«essere nel tempo», anche un secondo oggetto (o fondamento di determinazione) della volontà umana:

> La *duplicità della nostra coscienza* [Duplicität unsers Bewußtseyns] si rivela in parte in modo pratico nella duplicità della [nostra] volontà [*Duplicität des Willens*], che ha un *duplice* [zwiefaches] sommo bene e nessuno dei due è riconducibile, subordinabile all'altro, unificabile con l'altro, come pure nessuno dei due è raggiungibile se non rinunciando senza alcuna riserva all'altro.[156]

La duplicità della coscienza umana è l'opposizione in ogni uomo di una coscienza empirica, rivolta al mondo temporale, e di una coscienza migliore, rivolta al mondo eterno. La corrispondente duplicità della volontà consiste pertanto in un doppio anelito, rispettivamente al *mondo temporale* e al *mondo eterno*.

Nel 1812 Schopenhauer distingueva nell'uomo una volontà empirica e una volontà migliore (cfr. *supra*, VII, 11); secondo i frammenti del 1813,

156 *Ivi*, n. 234, pp. 179-181.

il «volere» è ciò che consente all'uomo di determinarsi come coscienza empirica o coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 3 e 18). Ora, nel 1814, la volontà migliore è espressamente contrapposta al volere la vita (cfr. *supra*, 7): la duplicità della volontà consiste pertanto nel *volere* o *non volere* la vita (l'esistenza nel tempo) – dove tale «non volere» è però un volere comunque positivo, perché è un volere qualcosa di positivamente determinabile: l'eternità.

13. *Volontarismo o intellettualismo? La subordinazione della volontà in sé alla legge di motivazione*

Nei frammenti analizzati nei due paragrafi precedenti, Schopenhauer prende in considerazione un tipo di conoscenza a cui la volontà umana è essenzialmente subordinata. Le espressioni che egli usa sottolineano questa subordinazione in modo inequivocabile: il carattere intelligibile muta «in conseguenza [*in Folge*] della conoscenza di sé data [all'uomo] attraverso la vita»;[157] lo scopo della vita è che «noi conosciamo la volontà malvagia che ci è propria […] e [che] quindi [*demnach*] ci convertiamo»;[158] «tramite [*durch*]» la conoscenza della vita, la volontà dell'uomo può tornare sui propri passi e redimersi;[159] dalla conoscenza dell'«idea di tutto ciò che *è* e vive, per la filosofia pratica ne risulterà [*wird… sich ergeben*] un *voler non essere*».[160] Questo discorso si pone in un evidente rapporto di tensione con alcune precedenti riflessioni di Schopenhauer, e però anche in essenziale continuità con altre. Si richiamino innanzitutto le prime.

Nel 1812 Schopenhauer attribuisce alla volontà dell'individuo la capacità di scelta tra coscienza empirica e coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11). Poiché a ognuna delle due coscienze è intrinsecamente connesso un determinato tipo di conoscenza (la conoscenza del mondo empirico alla coscienza empirica, la conoscenza del mondo sovrasensibile alla coscienza migliore), allora la conoscenza, *in quanto interna all'ambito della coscienza empirica o a quello della coscienza migliore*, si trova a essere necessariamente subordinata alla volontà che, a monte, effettua la scelta tra le due coscienze.

157 *Ivi*, n. 159, p. 120. Traduzione modificata.
158 *Ivi*, n. 229, pp. 175-176.
159 *Ivi*, n. 274, p. 222.
160 Cfr. *ivi*, n. 210, pp. 155-156.

I frammenti del 1813 concernenti il significato autentico di ciò che la religione chiama «peccato originale» (cfr. *supra*, VIII, 19) e quelli del 1814 relativi al carattere intelligibile come atto di volontà intemporale da cui è scaturita l'esistenza nel tempo (cfr. *supra*, 7-9) producono un notevole sviluppo di questo punto. È chiaro, infatti, che la conoscenza interna alla vita nel tempo – la conoscenza secondo il principio di ragione – è inevitabilmente subordinata alla volontà di cui la vita nel tempo è, nella sua interezza, manifestazione o fenomeno (*Erscheinung*). Il contenuto di tale conoscenza è infatti l'*esse* che coincide con il fenomeno del *velle* metafisico (cfr. *supra*, 9); e d'altra parte, questo stesso *esse* non è che un *percipi*, cioè un venir conosciuto – precisamente: un venir conosciuto secondo il principio di ragione (cfr. *supra*, IX, 2-3). Dunque, "logicamente" o "formalmente": poiché l'*esse*, che è fenomeno del *velle*, è essenzialmente un *percipi*, allora il *percipi* stesso è fenomeno del *velle*, sì da essergli – insieme al correlato o rispettivo *percipere* – necessariamente subordinato.

Ma anche in un altro senso, più concreto (e però concettualmente derivante da quello appena indicato), la conoscenza in base al principio di ragione è subordinata alla volontà. Secondo la dissertazione del 1813 il corpo proprio è per ciascuno «oggetto immediato» del conoscere: tutti gli altri oggetti fisici del mondo vengono conosciuti solo attraverso la loro interazione con il corpo stesso (cfr. *supra*, IX, 6). Ma quest'ultimo «*non è altro che la volontà divenuta visibile*» (cfr. *supra*, 7). Ciò implica che la conoscenza secondo la prima forma del principio di ragione, riguardando la relazione degli oggetti fisici al *corpo*, riguardi in ultima analisi la loro relazione alla *volontà*. Questo sillogismo è formulato e tratto nel frammento n. 218.

> Con la mia dissertazione sul principio di ragione sufficiente è stata eliminata e accantonata per la prima volta la questione della realtà delle rappresentazioni (o conoscenze). Qui alla questione della distinzione tra vita e sogno si risponde che in tutte le rappresentazioni della prima classe (oggetti reali) rientra e si accompagna a esse come parte integrante quella rappresentazione che io chiamo l'oggetto immediato (il corpo), ma con i fantasmi ciò non avviene, e pertanto questi vengono distinti dagli oggetti reali […].
>
> Ciò che dà propriamente realtà al mondo è dunque il corpo, questa rappresentazione particolare della prima classe. – In questo manoscritto è detto però, a proposito del corpo, che non è nient'altro che la volontà divenuta visibile, l'impronta [*Abdruck*] della volontà nel mondo degli oggetti reali. Questo conferma quella mia spiegazione. È dalla nostra volontà che tutto dipende; dove vi è la sua impronta, lì è realtà, serietà e sollecitudine: il volere è la fonte di ogni male; il volere è l'unica via di salvezza […].

> Il mondo, dunque, in cui compare una permanente raffigurazione della volontà è quello reale.[161]

I cosiddetti oggetti reali (le cose del mondo) sono tutti e soltanto quelli che stanno in relazione alla volontà. Da questo punto di vista, e per tutto questo tratto del discorso, la posizione di Schopenhauer è pienamente volontaristica, perché implica la totale subordinazione della conoscenza alla volontà.

Tuttavia nei manoscritti è presente anche un altro consistente gruppo di riflessioni, in cui è al contrario la volontà a essere subordinata alla conoscenza. Schopenhauer ritiene infatti che l'individuo sia libero di scegliere se (voler) essere coscienza empirica e coscienza migliore solo nella misura in cui sia consapevole di entrambe, e non soltanto, come l'uomo comune, della prima (cfr. *supra*, VII, 11). Le due distinte nature che compongono l'essere umano preesistono all'atto di volontà con cui egli decide di identificarsi totalmente con l'una o con l'altra; il compito del «vero criticismo» è proprio quello di rivelare la duplicità della coscienza umana, in modo da rendere universalmente possibile la scelta per la coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 13). Nella misura in cui conosca con verità entrambe le proprie nature – e cioè la coscienza empirica come luogo del dolore e del tormento, e la coscienza migliore, invece, come casa della «beatitudine» – l'individuo non può che voler essere coscienza migliore.[162] Viceversa, egli vuole la temporalità solo in quanto si illude o vaneggia (il verbo usato da Schopenhauer è *wähnen*) che quest'ultima possa essere una condizione felice (cfr. *supra*, 5-6; 11-12).[163] Anche Eva mangia del frutto proibito perché crede, a torto, che le conseguenze che ne risulteranno saranno per lei positive; proprio in questo consiste l'inganno del serpente. La conoscenza della vita come dolore può effettivamente disinnescare il volere la vita, solo in

161 *Ivi*, n. 218, pp. 165-166.

162 L'anacoreta «rinuncia liberamente a tutte le gioie della vita e con temerarietà, per così dire, si priva di ogni piacere […] perché [*weil*] in lui si è destata la coscienza [*Bewußtseyn*] di essere una natura extratemporale, sovrasensibile, incondizionatamente beata, ed egli vuole agire in conformità a questa conoscenza [*dieser Erkenntniß gemäß*]» (*ivi*, n. 72, p. 50). La «virtù», in quanto pura «affermazione [*Affirmation*] dell'essere sovratemporale», è «l'espressione della coscienza immediata di quest'essere» (*Ibid*). Per conquistare la «*pace di Dio* (ossia perché sorga la *coscienza migliore*), bisogna che l'uomo […] divenga consapevole di sé [*sich bewußt werde*] come qualcosa di totalmente diverso» da ciò che egli crede di essere quando si identifica con la propria natura temporale (*Ivi*, n. 189, p. 138).

163 Cfr. anche *ivi*, n. 209, p. 151: «la cosa migliore è che l'uomo riconosca [*erkenne*] quale parte [della propria coscienza] gli arrechi più dolore soggiogare».

quanto quest'ultimo sia stato innescato dalla conoscenza opposta (che per Schopenhauer è fallace): la «conoscenza [*Erkenntniß*] momentanea di cosa sia la vita […] scuote [*erschüttert*] l'illusione [*Wahn*]».[164]

L'uso dei termini *wähnen*, *Wahn* e *Grundirrthum* in relazione al volere la vita è estremamente significativo. Nella dissertazione il termine *Irrthum*, «errore», è inteso tradizionalmente come opposto al termine «verità». Quest'ultima è la «*relazione di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso*», che costituisce il «fondamento [*Grund*]» del giudizio medesimo.[165] Essendo negazione della verità, l'errore è assenza della suddetta relazione. E in effetti, secondo il frammento n. 210, «Noi erriamo unificando i concetti in modo tale che non si trova una unificazione corrispondente a questa [espressa dai concetti] al di fuori dei concetti».[166] Ma il punto è che il giudizio – inteso come espressione (o affermazione) di un determinato nesso tra due concetti – investe anche l'ambito pratico:

> Se dobbiamo indicare il motivo [*Motiv*] della decisione [*des Entschlüsses*], ci riferiamo a stati di rappresentazioni: o di rappresentazioni complete, che costituiscono l'intero dell'esperienza – quando il motivo deve essere una relazione reciproca di oggetti; o di concatenazioni di giudizi […]. In queste connessioni si annida l'errore [*Irrthum*] e l'assennatezza [*Klugheit*] consiste appunto nell'evitarlo. Poiché quest'ultima è diversamente ripartita tra gli uomini, ne risulta che il medesimo stato di cose dà luogo a giudizi diversi, e *quindi* [corsivo mio] a motivi diversi.[167]

Poiché la decisione (*Entschluss*) costituisce l'atto peculiare della volontà, il motivo di una decisione è la ragione (*Grund*) per cui la volontà si decide per una cosa anziché per un'altra (cfr. *supra*, IX, 7-8). Posto il carattere empirico dell'individuo (che è fenomeno del suo carattere intelligibile), la decisione è determinata dai motivi, i quali però, essendo «stati di rappresentazioni», possono essere costituiti anche da giudizi (sì da essere a loro volta determinati, in tal caso, dalla maggiore o minore assennatezza dell'individuo). Là dove il motivo consista in un giudizio o in una concatenazione di giudizi, le decisioni dell'individuo – posto il suo determinato carattere – sono determinate dal giudizio stesso, quand'anche errato.

---

164 *Ivi*, n. 189, p. 138.

165 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 31, p. 103.

166 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 154.

167 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, pp. 137-138.

Sviluppando queste considerazioni, Schopenhauer ammetterà a partire dal 1816 una terza forma di carattere, e cioè il «carattere acquisito»: la cultura e l'esperienza non modificano il carattere o la volontà, bensì le conoscenze e quindi i giudizi dell'individuo, i quali, posto il carattere, condizionano necessariamente il suo agire.[168]

Ora, il concetto di «vita felice» è per Schopenhauer «una *contradictio in adjecto*»;[169] il giudizio che congiunge i concetti di «vita» e di «felicità» rappresenta cioè un errore, perché – conformemente alla definizione data nel frammento n. 210 – sorge «unificando i concetti [di vita e felicità] in modo tale che non si trova una unificazione corrispondente a questa [espressa dai concetti] al di fuori dei concetti». In base alle considerazioni sopra svolte, e utilizzando la terminologia della dissertazione, si può dire che il suddetto (fallace) giudizio costituisca formalmente il *motivo* del volere la vita. Ciò non deve stupire: in questa fase delle sue riflessioni, Schopenhauer ritiene che non soltanto la volontà empirica dell'uomo, ma anche la sua volontà metafisica (il carattere intelligibile, di cui il corpo è fenomeno) sia soggetta alla legge di motivazione:

> Ciò che distingue i *teisti* da *atei, spinoziani, fatalisti* è che quelli pongono un principio dotato di arbitrio, questi un principio naturale del mondo; quelli lo fanno nascere da una volontà, questi da una causa. Una causa agisce con necessità, una volontà con libertà. Ma una volontà senza motivo [*ein Wille ohne Motiv*] è impensabile tanto quanto un effetto senza causa. […].
>
> Si possono sciogliere i due partiti solo mostrando che volontà e causalità, libertà e natura sono un'unica cosa. La strada la indicherà la mia nuova dottrina, che cioè il corpo è la volontà divenuta oggetto; e che tuttavia la volontà in sé [*der Wille an sich*] è sottomessa alla legge di motivazione [*dem Gesetz der Motivation… unterworfen*], ma in quanto corpo a quella di causa. Ma come vi è volontà vi è un corpo; come vi è motivazione, di conseguenza, vi è al tempo stesso causalità.[170]

La «volontà in sé» o metafisica, da cui è risultata l'esistenza temporale dell'individuo (il suo esistere come corpo), «è sottomessa alla legge di

168 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 595, p. 538 sgg.; Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 359, § 55, p. 597. Cfr. al riguardo V. Debona, *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, tesi di dottorato, San Paolo 2013.

169 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 146, p. 115.

170 *Ivi*, n. 232, pp. 177-178.

motivazione».[171] Ma il motivo è un insieme di stati di rappresentazioni, e cioè, propriamente, conoscenza (veridica o errata). Di conseguenza, la volontà che ha voluto l'esistenza nel tempo e, quindi, il mondo, è subordinata a una qualche conoscenza – la quale, a questo punto, non può che identificarsi con quell'«errore fondamentale» che consiste nel congiungere i concetti di «vita» e «felicità».

È chiaro che, nella misura in cui la volontà in sé è sottomessa alla legge di motivazione, e nella misura in cui quest'ultima presuppone necessariamente il conoscere, Schopenhauer deve presupporre anche in relazione alla volontà in sé un qualche tipo di conoscenza. Ma di che conoscenza si tratta? E *chi* o *cosa* è ciò che conosce? Si tratta forse del «soggetto puro», il quale, oltre a rappresentare l'autore dell'atto di volontà da cui è risultata l'esistenza nel tempo, è anche colui che deve imparare dalla vita che cosa siano veramente la vita stessa e la sua volontà (cfr. *supra*, 8)? In ogni caso, qui l'analisi dei frammenti deve arrestarsi, perché è giunta a toccare un punto che, pur essendo logicamente presupposto dai testi stessi, resta confinato nella loro dimensione implicita, rimanendo quindi fondamentalmente inespresso.

Si può però stabilire con certezza che la posizione di Schopenhauer non è contraddittoria: la volontà subordinata alla conoscenza non è la medesima volontà che subordina a sé la conoscenza; e parimenti, la conoscenza subordinata alla volontà non è la medesima conoscenza che subordina a sé la volontà. Schopenhauer non afferma cioè *sub eodem* questa doppia o reciproca subordinazione: la volontà che sceglie tra temporalità ed eternità è subordinata alla conoscenza (corretta o fallace) di cosa siano, appunto, «temporalità» ed «eternità» (questa conoscenza costituisce il «motivo» della decisione); mentre la conoscenza interna all'ambito che è stato scelto è subordinata alla volontà che ha già effettuato la scelta, e che quindi si è già determinata come volere la vita o come volere l'eternità. Di conseguenza, *all'interno della vita e del volere la vita*, la conoscenza è subordinata alla volontà; ma, *nella scelta originaria tra vita (temporalità) e non-vita (eternità)*, la volontà è piuttosto subordinata alla conoscenza.

È importante riconoscere in questo tratto del discorso lo sviluppo del nucleo fondamentale della teoria della doppia coscienza. La scelta della volontà tra vita nel tempo e negazione della vita nel tempo corrisponde infatti alla scelta tra l'ambito della coscienza empirica e l'ambito

171 Cfr. anche *ivi*, n. 220, p. 167: «la volontà, *nella misura in cui è corpo* [corsivo mio], è sottomessa *non solo* [corsivo mio] alla legge della motivazione, ma *anche* [corsivo mio] alla legge di causalità».

della coscienza migliore – e quindi, in ultima analisi, alla scelta tra le due coscienze. È proprio grazie alla volontà che l'individuo sceglie se essere l'una o l'altra.[172] La conoscenza empirica – interna all'ambito temporale – e quella metempirica – interna all'ambito eterno – subentrano in conseguenza di questa scelta originaria della volontà (è questo il tratto volontaristico del discorso); ma, nella scelta, la volontà dipende a sua volta dalla conoscenza delle due opzioni di scelta (tratto intellettualistico del discorso). Dal momento che la conoscenza empirica coincide con la conoscenza secondo il principio di ragione e quella metempirica, invece, con la conoscenza dell'idea platonica (cfr. *supra*, 12), Schopenhauer dovrà spiegare in termini volontaristici la possibilità del passaggio dell'individuo dalla prima alla seconda forma di conoscenza (riconducendo cioè tale passaggio a una momentanea sospensione del volere la vita: cfr. *infra*, XI, 11; XII, 9).

Riprendendo il filo principale del discorso e formulando le conclusioni: in ogni decisione o scelta, la volontà è per Schopenhauer sempre subordinata alla legge di motivazione e, quindi, alla conoscenza. Tuttavia, là dove la conoscenza subentri in "conseguenza" della scelta della volontà, *questa* conoscenza è (evidentemente) subordinata alla volontà che ha scelto. Più concretamente: il rapporto tra la volontà metafisica e le sue due opzioni di scelta (temporalità ed eternità), come pure il rapporto tra la volontà empirica dell'uomo (il carattere empirico) e i motivi empirici, obbedisce a una logica di tipo intellettualistico. Lo stesso vale per la volontà umana in quanto, in seguito alla conoscenza della vita come dolore, viene riportata alla propria scelta originaria tra temporalità ed eternità. Ma, dal momento che è solo in base al carattere intelligibile che una certa rappresentazione assume il valore o la valenza di «motivo», il rapporto tra le rappresentazioni in quanto motivi e il carattere intelligibile, come pure, in termini più generali, il rapporto tra la conoscenza secondo il principio di ragione (la conoscenza interna all'esistenza nel tempo) e la volontà metafisica che ha scelto l'esistenza nel tempo, obbedisce a una logica di tipo volontaristico: qui la volontà è più originaria della conoscenza. Schopenhauer non si contraddice, perché il suo volontarismo e il suo intellettualismo concernono ambiti differenti.

A partire dal 1815, Schopenhauer sottrarrà in modo radicale e definitivo la volontà in sé (che è esterna al principio di ragion sufficiente) alla legge di motivazione.[173] Ciononostante, le considerazioni appena svolte – se pure

172 Cfr. *ivi*, n. 35, p. 31.
173 Cfr. *ivi*, n. 413, p. 351; n. 457, p. 405.

relative ad una fase ancora non definitiva del suo pensiero – risulteranno essenziali per comprendere come mai anche nel suo sistema maturo siano presenti, allo stesso modo, alcuni tratti volontaristici e altri decisamente intellettualistici (cfr. *infra*, XI, 13; XII, 7-8).

14. *La vanità del suicidio*

Il rifiuto della vita, ovvero il voler-non-essere che consegue dalla conoscenza di che cosa sia la vita stessa, non è in alcun modo da intendere come *suicidio*. Le considerazioni sull'irrilevanza degli eventi esterni e, quindi, di tutti gli *opera operata* (cfr. *supra*, 10) si riflettono sull'esplicita e radicale posizione di Schopenhauer in relazione a questo tema.

Si deve sempre tenere presente che per Schopenhauer la vita, e cioè l'esistenza temporale, è fenomeno del carattere intelligibile (*supra*, 7). «La volontà stessa, il carattere intelligibile, sta salda [*steht fest*], non è nel tempo».[174] Solo se si tengono fermi questi punti è possibile comprendere ciò che Schopenhauer scrive nel frammento n. 189:

> La morte non è la santificazione [*Heiligung*] ma dà solo la possibilità della santificazione. Come, infatti, con la vita è posta immancabilmente l'illusione [*Wahn*], così anche con l'illusione è posta la vita. E chi persevera [*beharrt*] nel volere la vita [*Lebenwollen*] vivrà, anche se questo corpo muore: in quanto infatti vi è l'illusione, anche il suo fenomeno non può mancare.[175]

Posta l'illusione che la vita nel tempo sia una condizione felice, è posto perciò stesso il volere la vita e, quindi, anche il fenomeno di tale volere, ossia la vita stessa. La mera morte fisica non offre di per sé una vera «redenzione», ossia non realizza la «remissione» del «debito [*Schuld*]» contratto con la vita,[176] perché «non dissolve l'illusione, ma [appunto] solo il suo fenomeno, il corpo».[177]

La vera colpa originaria dell'uomo non è il mero fatto di vivere o di esistere, bensì l'*aver voluto* vivere o esistere (volontà, questa, di cui quel fatto è solo il fenomeno). Per rimediare a questa originaria colpa e congedarsi veramente dall'esistenza e dal suo dolore, l'uomo non deve smettere di vivere, ma di voler vivere – deve cioè negare o annullare in sé la volontà,

174 *Ibid*.
175 *Ivi*, n. 189, p. 139.
176 *Ivi*, n. 194, p. 142.
177 *Ivi*, n. 189, p. 139. Traduzione modificata.

di cui la vita è manifestazione. Soltanto l'estinzione del volere la vita salva veramente dalla vita; altrimenti, se si continua a volere la vita, si avrà sempre e ancora vita, anche al di là della morte fisica, perché quel volere si manifesterà sempre e ancora. Sviluppando uno spunto del frammento n. 243,[178] Schopenhauer affermerà nel 1817 che proprio questo è il significato autentico del «mito» della reincarnazione,[179] cui riconoscerà perciò un altissimo valore speculativo («di tutti i miti che mai sono stati escogitati, il mito della *migrazione delle anime* è quello più ricco di contenuto, più significativo, più vicino alla verità filosofica, a tal punto che io lo ritengo il *non plus ultra* della rappresentazione mitica»[180]).

Ora, la conseguenza necessaria di queste premesse è l'inutilità del suicidio ai fini della "salvezza". Il suicidio è «la contraddizione più grande»: il suicida si toglie la vita perché la vuole – precisamente, perché vorrebbe una vita diversa (priva di dolore) da quella che ha in sorte.[181] Attraverso il suo gesto, il suicida non cessa di voler vivere, ma solo di vivere: «distrugge il fenomeno della volontà col volere, anziché negare il volere stesso»;[182] esercita, anziché negare, la propria volontà.

L'unica forma legittima di suicidio – l'unica, cioè, nella quale sia effettivamente negato il volere la vita – è secondo Schopenhauer quella passiva, che consiste nella morte per inedia: essa esprime «il supremo grado dell'ascetismo».[183] Una volta riconosciuto il dolore connesso all'esistere, la volontà può volere «eliminare [*aufheben*] il suo concreto fenomeno», cioè può decidere di estinguere il corpo mediante «la morte volontaria per fame», «e così elimina se stessa, e questa è la libertà, la possibilità della redenzione».[184] Tutte le altre modalità di suicidio tradiscono l'«intenzione di evitare un lungo tormento», e quindi in realtà non realizzano la negazione del volere la vita.[185]

178 Cfr. *ivi*, n. 263, p. 213. Alla dottrina della reincarnazione sembra riferirsi velatamente già il frammento n. 122 del 1813: «Come nei nostri sogni i defunti compaiono come viventi, senza che neppure si pensi alla loro morte, così dopo che l'attuale sogno della nostra vita sarà terminato con una morte: subito ne inizierà uno nuovo che nulla sa di quella vita e di quella morte» (*Ivi*, p. 102).

179 Cfr. *ivi*, n. 646, pp. 592-593.

180 *Ivi*, n. 686, p. 646.

181 Cfr. *ivi*, n. 275, pp. 223-224.

182 *Ibid*. Traduzione modificata.

183 *Ivi*, n. 275, p. 224.

184 *Ivi*, n. 220, pp. 167-168.

185 Cfr. *ivi*, n. 99, p. 91: «il grado supremo dell'ascetismo, la negazione totale della coscienza temporale, è la *morte volontaria per fame* […]. Da un ascetismo totalmente puro non si può che ricadere nella morte per fame, perché già l'intenzione di evitare un lungo tormento è affermazione del mondo dei sensi» (traduzione

Su questi punti, il frammento n. 275 esprime già la posizione definitiva di Schopenhauer.[186]

Si tratta, lo si ripeta ancora una volta, di negare non il *fenomeno* del volere la vita (la vita, il corpo), ma *questo stesso volere*. La vera salvezza non proviene dalle opere esteriori (alle quali appartiene, in ultima analisi, anche l'atto del suicidio), ma dalla fede, dalla dimensione interiore – e cioè dalla *volontà*.

15. *La volontà come origine del dolore. L'infinità del volere*

Per Schopenhauer la vita è essenzialmente dolore; volere la vita equivale perciò a volere (inconsapevolmente) il dolore: «Volere la felicità è il contrario di volere la vita».[187] Poiché l'esistenza, al di fuori dei rari momenti in cui predomina la coscienza migliore eterna, è dolore (cfr. *supra*, 6), e poiché all'origine della vita sta la volontà di vita, allora la volontà di vita è la vera origine del dolore, di ogni dolore – ossia del dolore in quanto tale.

> Il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura: non ha alcuna importanza *che cosa* vogliamo. Ma il volere (l'errore fondamentale [*der Grundirrtum*]) non può essere mai soddisfatto [*befriedigt*]; per questo non cessiamo mai di volere e la vita è una miseria continua: non è per l'appunto che il fenomeno del volere [*die Erscheinung des Wollens*], il volere oggettivato [*das objektivirte Wollen*]. Ci illudiamo [*Wir wähnen*] in continuazione che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare, cessando appunto di volere […].[188]

Successivamente Schopenhauer aggiunge:

---

modificata). Questo tratto del testo non appartiene alla redazione originaria del frammento n. 99, ma è stato aggiunto successivamente; è probabile che risalga non al 1813, come il resto del frammento, ma al 1814; si noti, al riguardo, l'utilizzo della medesima espressione del frammento n. 275 per caratterizzare la «morte volontaria per fame»: «grado supremo dell'ascetismo».

186 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 471- 476, § 69, pp. 775-779.

187 *Ivi*, n. 146, p. 115.

188 *Ivi*, n. 213, p. 158. Traduzione modificata.

> Infatti, non appena è raggiunto, l'oggetto voluto assume solo un'altra forma [*Gestalt*] ed è subito di nuovo qui: è il vero demonio, che in continuazione si fa beffe di noi sotto altre forme [*unten anderen Gestalten*].[189]

L'affermazione secondo cui «il fatto che vogliamo in generale [*überhaupt*] è la nostra sventura» presuppone evidentemente la determinazione della volontà *tout court* come volontà di vita (o volontà di esistere nel tempo), e prefigura quindi l'univocizzazione del concetto di volontà, che si realizzerà compiutamente nei frammenti successivi (cfr. *infra*, XI, 14). Il volere è di per sé sventura, perché (come volontà di vivere) è la condanna ad una sete eterna, implacabile. Un oggetto (un voluto) che sia capace, una volta ottenuto, di placare per sempre il volere, *non esiste*.

Nella trentaseiesima lezione del corso «Sui fatti della coscienza», Fichte aveva parlato dell'infinità dell'agire secondo l'impulso (*Trieb*): quest'ultimo, essendo nell'io «l'espressione dell'essere sovrafattuale», è «eterno» e «imperituro» come lo stesso essere sovrafattuale, sì che non può mai venire soddisfatto (*befriedigt*) in modo definitivo: il suo soddisfacimento è necessariamente differito all'infinito.[190] Le tappe discrete di questo processo di soddisfacimento infinito sono rappresentate dal conseguimento o dalla realizzazione degli oggetti dei concetti di scopo che, di volta in volta, danno provvisoriamente figura (*Gestalt*) all'impulso, in sé privo di figura (*gestaltlos*).[191] Al riguardo, Schopenhauer aveva scritto che Fichte attribuisce «all'anima [come origine del mondo] un impulso che è altrettanto folle [del mondo], che vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro»;[192] Schopenhauer intende l'«impulso» di Fichte come «volere» (cfr. *supra*, VI, 4). Ma Fichte, nel corso «Sui fatti della coscienza» (secondo la trascrizione di Schopenhauer), nomina una sola volta la «volontà», in un contesto, peraltro, che colora il termine del significato di arbitrio (*Willkühr*).[193]

Ora, nel 1814, Schopenhauer sostiene in prima persona ciò che allora attribuiva (erroneamente) a Fichte: «il volere non può essere mai soddisfatto», in quanto «l'oggetto voluto», «non appena è raggiunto […] assume

189 *Ibid*.
190 HN II, pp. 59-60.
191 *Ivi*, p. 60.
192 *Ibid*.
193 Cfr. *ivi*, p. 34: «il rosso esclude il blu, il blu esclude il giallo […], e questo non per la mia volontà [*nach meinem Willen*] […]». L'«arbitrio [*Willkühr*]» è nominato poco sopra (cfr. *Ibid*.).

solo un'altra forma». Come per Fichte l'«impulso», così per Schopenhauer il «volere» è privo di un soddisfacimento (*Befridigung*) definitivo; l'oggetto del volere è destinato ad assumere all'infinito una nuova *Gestalt*.

Ma si rilevi pure che qui, come poi nel sistema maturo, l'oggetto voluto intrattiene con il soggetto volente un rapporto analogo a quello che, nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di Fichte, la cosa in sé intrattiene con l'io finito: anch'essa, non appena è raggiunta, si ripresenta subito sotto un'altra forma (dal momento che è ogni volta solo spostata più in là: *nur weiter hinausgesetzt*), sì che l'identità di ideale e reale – che rappresenta la meta ultima dello *Streben* – è, dal punto di vista dell'io finito, sempre e solo ideale, mai reale (cfr. *supra*, VI, 4).

In riferimento all'infinità del volere, che è tutt'uno con la sua inappagabilità, Schopenhauer nomina ancora la conoscenza migliore:

> Ci illudiamo […] che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare, cessando appunto di volere; questo (la liberazione del volere) avviene tramite la conoscenza migliore: perciò *Oupnek'hat* […] dice: «Tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit»; con *amor* si intende qui *Mājā*, che è appunto il volere, l'amore (per l'oggetto) la cui oggettivazione o fenomeno è il mondo e che, in quanto errore fondamentale [*Grundirrthum*], è a un tempo per così dire l'origine del male e del mondo (che sono propriamente un tutt'uno).[194]

Che l'oggetto del volere possa realmente soddisfare il volere stesso è il contenuto di un'illusione (*Wahn*) – l'illusione fondamentale, in virtù della quale l'uomo *vuole* in generale. La conoscenza migliore (*cognitio*) sembra quindi anche qui avere come proprio contenuto il nesso necessario tra la vita nel tempo e il dolore (e quindi, di converso, tra felicità ed eternità). Il dolore da cui sorge la conoscenza migliore è innanzitutto il rimanere del dolore, nonostante il conseguimento dell'oggetto voluto. «Vita» e «volere» «sono tutt'uno», perché la vita (il mondo) è la manifestazione del volere.[195] L'infelicità della vita e l'infelicità del volere sono quindi, parimenti, la medesima cosa.

In conseguenza di tutto questo, e, soprattutto, dell'identità tra «mondo» e «male»,

194 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 213, p. 159.
195 *Ivi*, nota al n. 263, p. 213.

> risulta chiaro che è incomparabilmente più vero dire: il diavolo ha creato il mondo, che non: Dio ha creato il mondo; allo stesso modo più vero: il mondo è tutt'uno con il diavolo, che non: il mondo è tutt'uno con Dio.[196]

Se si sposa l'ipotesi creazionista, allora si deve dire che il mondo è stato creato dal diavolo, e non da Dio; se invece si sposa l'ipotesi immanentista, allora è più esatto parlare di pandiabolismo («il mondo è tutt'uno con il diavolo») che di panteismo («il mondo è tutt'uno con Dio»). Schopenhauer ammette qui implicitamente il contenuto dell'ipotesi teorica che Schelling, nel trattato sulla libertà, aveva esplicitamente scartato: il «pandemonismo [*Pandämonismus*]».[197] Nietzsche definirà il pensiero di Schopenhauer proprio come una forma di «pandiabolismo [*Pandiabolismus*]».[198] Se negli anni 1809-1810 il giovane Schopenhauer non metteva in dubbio l'esistenza di un principio divino benigno come creatore del mondo (cfr. *supra*, I, 7; II, 3), nel 1814 afferma invece, con perentorietà, che «è incomparabilmente più vero dire: il diavolo ha creato il mondo, che non: Dio ha creato il mondo».

Nel frammento n. 213 Schopenhauer menziona i testi sacri dell'India – ma, a quanto sembra, solo per trovarvi una conferma autorevole di ciò che ha già elaborato per conto proprio (alla sua personale riflessione *segue* infatti: «perciò [*daher*] *Oupnek'hat* dice […]»). È comunque necessario, a questo punto, affrontare il problema della ricezione della sapienza indiana nel giovane Schopenhauer, con la quale si apre un tratto nuovo e decisivo delle sue riflessioni.

196 *Ibid*.

197 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 137.

198 Cfr. *Nietzsche. Werke,* Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., vol. IV, 2, *Menschlich, Allzumenschlich I. Nachgelassene Fragmente 1876-1877*, frammento 23 [27], p. 509, trad. it. in «Opere di Friedrich Nietzsche», edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. IV, t. II, *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi* (1876-1878), versioni di S. Giametta e M. Montinari, Milano 1965, frammento 24 [31], p. 436.

XI.
LO STUDIO DELLO *OUPNEK'HAT* E L'ELABORAZIONE DEL CONCETTO DI UNA UNIVERSALE «VOLONTÀ DI VIVERE». L'ABBANDONO DELLA TEORIA DELLA COSCIENZA MIGLIORE E LA NASCITA DEL SISTEMA

1. *L'incontro con la sapienza indiana*

Nei manoscritti, il primo riferimento esplicito ai testi orientali è contenuto nel frammento n. 189, già analizzato (cfr. *supra*, X, 11). La «*Mājā* degli Indiani» è qui identificata da Schopenhauer con la «vita» e con il «mondo dei sensi». La menzione della «Mājā», tuttavia, non appartiene alla stesura originaria del frammento, ma ad una aggiunta successiva.[1] In nota al frammento n. 191, Schopenhauer cita un passo dello *Oupnek'hat*; ma già il testo del frammento presenta delle notevoli corrispondenze terminologiche con il passo in questione (cfr. *supra*, X, 8). Nel frammento n. 192 la sapienza indiana è menzionata in relazione al corretto metodo dell'indagine filosofica: «allo stolto dogmatismo», che si concentra solo sugli oggetti della conoscenza, Schopenhauer contrappone «i saggi Indiani», i quali, per comprendere il mondo e l'universo, «partivano dal soggetto» (cfr. *infra*, 5).[2] Il primo frammento in cui la sapienza indiana è messa espressamente in relazione alla metafisica della volontà è il n. 213: qui la «Mājā» è identificata con l'*amor* o «volere [*Wollen*]» di cui il «mondo» è «fenomeno» (cfr. *supra*, X, 15).

Frequentando a Gottinga nel 1811 le lezioni di etnografia dello storico Arnold Hermann Ludwig Heeren, Schopenhauer ottenne le prime basilari informazioni sulla civiltà indiana.[3] Nell'inverno 1813-1814, a Weimar, ebbe modo di ampliare notevolmente le sue conoscenze attraverso la frequentazione dell'orientalista Friedrich Majer; a questo proposito, Schopenhauer stesso racconta in una lettera: «Contemporaneamente [alla frequentazione

1 Cfr. U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 222.
2 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 192, p. 143.
3 Cfr. U. App, *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811*, cit.; Id., *Schopenhauer's India Notes of 1811*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 87, 2006, pp. 15-31; Id., *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., pp. 37-40.

di Goethe] l'orientalista Friedrich Majer, di sua spontanea iniziativa, mi introdusse all'antichità indiana, la quale ha avuto un influsso essenziale su di me».[4]

Il 4 dicembre 1813 prese in prestito dalla biblioteca di Weimar i due volumi dello «Asiatisches Magazin», nel primo dei quali poteva leggere la traduzione tedesca di alcuni testi del Buddhismo cinese[5] e una traduzione commentata della *Bhagavadgītā* realizzata dallo stesso Majer (cfr. *supra*, X, 8). Nella primavera del 1814 si immerse nello studio della *Mithologie des Indous* dei cugini Polier[6] e, soprattutto, dei due volumi dello *Oupnek'hat*.[7] A partire dalla fine del 1815, consultò i volumi delle «Asiatic Researches»;[8] da questo momento in poi, Schopenhauer divenne un appassionato e abituale lettore dei testi orientali.[9]

2. *La lettura dello* Oupnek'hat*: la Mājā come universale* voluntas aeterna *e individuale* appetitus existentiae*.* Cognitio*,* nolitio *e* annihilatio

Lo *Oupnek'hat* (1801-1802) è la traduzione latina di una parziale traduzione persiana delle *Upaniṣad*. Nella traduzione persiana, realizzata dal principe Dārā Shikūh verso il 1656, il testo originale delle *Upaniṣad* era

4 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261.

5 *Ueber die Fo-Religion in China*, in J. Klaproth (hrsg. von), *Asiatisches Magazin*, Band 1, cit., pp. 149-169. Su questo testo, cfr. U. App, *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 79, 1998, pp. 35-58: 42 e sgg.; *Arthur Schopenhauer und China: a Sino-Platonic Love affaire*, in «Sino-Platonic Papers», n. 200, 2010.

6 M. E. de Polier, A. L. H. Polier (colonel de), *Mythologie des Indous*, vol. 1, Schoell, Rudolstadt / Paris 1809.

7 *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum)*, 2 voll., cit. Sulla fortuna di questo testo, cfr. U. App, *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010, p. 363 e sgg.; Id., *Required Reading: Schopenhauer's Favourite Book*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 65-85. Il registro della biblioteca di Weimar, da cui risultano i prestiti di Schopenhauer, è riprodotto in U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., pp. 47-51.

8 Per le relative annotazioni di Schopenhauer, cfr. HN II, pp. 395-397, ma soprattutto U. App, *Notes and excerpts by Schopenhauer related to volumes 1-9 of the Asiatic Researches*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 79, 1998, pp. 11-33.

9 Per una generale ricostruzione del rapporto di Schopenhauer con l'India, si veda il ricco saggio di G. Gurisatti, *Schopenhauer e l'India*, in A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, cit., pp. 185-222. Per un confronto sistematico tra la filosofia matura di Schopenhauer e il pensiero indiano, cfr. L. Kapani, *Schopenhauer et la pensée indienne*, Hermann, Paris 2011; A. Barua, *Schopenhauer in the light of Indian Philosophy: with a special reference to Sankara's Advaita Vedanta*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 101-114; S. Cross, *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought.* Representation *and* Will *and Their Indian Parallels*, University of Hawai'i Press, USA 2013.

integrato, senza alcuna segnalazione, con commenti e spiegazioni redatte da Dārā stesso e dal *team* di dotti che collaboravano con lui.[10] Questi commenti erano condizionati dalla dottrina sufi dell'Uno-tutto, che Dārā era convinto di riscontrare anche nei testi indiani.[11] Il traduttore latino, Anquetil-Duperron, tradusse l'opera senza sospettare questo doppio livello del testo; e anche Schopenhauer, che lesse direttamente la traduzione di Duperron, intese i commenti di Dārā come parte integrante del testo delle *Upaniṣad* (al punto che, nei *Parerga e paralipomena*, difese espressamente e appassionatamente l'attendibilità della traduzione di Dārā[12]). Per di più, in alcune note al testo e in un'appendice al primo volume (intitolata *Emendationes et annotationes*), Duperron offre alcuni chiarimenti ai testi, che costituiscono naturalmente la sua interpretazione dei testi stessi. Il testo dello *Oupnek'hat* è quindi estremamente composito, perché presenta (almeno) tre livelli: il contenuto delle *Upaniṣad* selezionate e tradotte in persiano da Dārā (e tradotte nuovamente da Duperron in latino), i commenti di Dārā stesso e le spiegazioni di Duperron.

È necessaria ancora una precisazione. Nello *Oupnek'hat*, il *Bráhman* (che per gli Indiani è l'Assoluto immanifesto, privo di qualsiasi forma o determinazione) è designato con il termine «Brahm» e definito come il Creatore del mondo; invece il Dio *Brahmā* (che nell'Induismo è propriamente il Dio creatore, ovvero l'Assoluto *in quanto determinato o manifesto come Creatore*) viene designato con il nome «Brahma» ed è identificato con l'arcangelo Gabriele.[13] La relazione dell'Assoluto immanifesto al mondo viene così determinata, equivocamente, come «creazione»;[14] e la

10 Su Dārā, cfr. B. J. Hasrat, *Dārā Shikūh: Life and Works*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1982. Sulla traduzione di Dārā, cfr. E. Göbel-Gross, *Sirr-i akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Moġulprinzen Dārā Šukoh*, Diss., Marburg 1962; M. Piantelli (*La «Mâjâ» nelle «Upaniṣad» di Schopenhauer*, in «Annuario filosofico» 1986, pp. 163-207; ristampa in M. Piantelli, *Scritti scelti*, a cura di P. Caracchi, A. S. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, G. Pellegrini, S. Piano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013, pp. 75-121); M. Gerhard, *Im Spiegelkabinett des Nichts. Wille, Ungrund, fanā', bráhman und nirvāṇa*, in G. Bonheim, T. Regehly (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, cit., pp. 105-140: 118 e sgg.; U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 117 e sgg.; M. Gerhard, *Suspected of Buddhism*, in A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (hrsg. von), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, De Gruyter, Berlin / Boston 2013, pp. 31-62.

11 Cfr. M. Piantelli, *La «Mâjâ» nelle «Upaniṣad» di Schopenhauer*, in M. Piantelli, *Scritti scelti*, cit., p. 79 e sgg.

12 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* II, cit., p. 523.

13 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., pp. 7, 10, 317 e sgg.

14 Cfr. M. Piantelli, *La «Mâjâ» nelle «Upaniṣad» di Schopenhauer*, cit., pp. 103-104.

distinzione tra Assoluto immanifesto e Dio creatore è presentata, equivocamente, come analoga a quella che nella tradizione giudaico-cristiana si pone tra il Dio creatore e il suo "primo ministro" (creato). Questa anomalia condizionerà a lungo l'interpretazione schopenhaueriana dei termini *Brahm* e *Brahma* (cfr. *infra*, 13). In ogni caso, ai fini di una maggiore aderenza al testo, sarà opportuno qui rispettarne la terminologia.

In coda alla *Prefatio*, redatta dal traduttore persiano e tradotta da Duperron in latino, Schopenhauer trovava un glossario dei principali termini sanscriti (*Explicatio praecipuorum verborum samskretikorum quae in Oupnek'hat adhibentur*).[15] Il termine «*maïa*» è qui definito nel seguente modo: «*voluntas aeterna; quod causa ostensi sine fuit (*existentiâ*) est*», ovvero: «volontà eterna; ciò che è causa della manifestazione priva di essere (esistenza)».[16] A margine di questa definizione, Schopenhauer annota un rimando alla pagina 17 del secondo volume,[17] nella quale il mondo (*mundus*) viene definito come *figura*, cioè immagine o "allegoria", di *Brahm*.[18]

Ogni cosa è *figura* di *Brahm*; tutto è uno, e la molteplicità delle cose è solo apparente (*tota figura mundi, figura vestra est:* Brahm*, vos estis; id est, creator, vos estis. Vos unum estis*).[19] In verità, non esiste che un unico Essere, e, come spiega Duperron in nota a piè di pagina, la *maïa* è il *desiderium*, che quest'unico Essere prova, di uscire da se stesso e apparire come molteplice.[20] La *maïa* risiede in *Brahm* stesso:[21] prima che tutto fosse, "in principio", era *maïa* (*Priùs ab omnibus productionibus, maïa fuit*).[22] In questo senso, la *maïa* è il divino e primigenio *amor aeternus* che produce l'illusoria esistenza delle realtà finite.[23] I passi concernenti l'identità di «*maïa*» e «Amore» cosmogonico (in persiano: *ishq*) appartengono alle aggiunte non segnalate di Dārā.[24]

15 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., p. 7.
16 *Ivi*, p. 10.
17 I testi della biblioteca di Schopenhauer sono consultabili on line, sul sito dell'Università di Francoforte.
18 Cfr. *Oupnek'hat*, I, cit., p. 321; II, cit., p. 17.
19 Cfr. *Oupnek'hat* II, cit., p. 17.
20 *Ibid*.
21 *Oupnek'hat* I, cit., p. 203.
22 *Ivi*, p. 317.
23 Cfr. p.e. *ivi*, p. 402.
24 Cfr. *ibid*. Cfr. M. Piantelli, *La «maïa» nelle «Upaniṣad» di Schopenhauer*, cit., p. 95 e sgg.

> *Maïa* est quo videtur esse, et reverà non est. Sic Ens supremum, in quo est *maïa*, unicum primò fuit, semper est, semper erit; quamvis in eo homines τὸ facere, et τὸ fieri, imaginentur: et hoc impossibile, cùm omne ipsum ist.[25]

Secondo il testo dello *Oupnek'hat*, dunque, la *maïa* è sia il primordiale *amor* o *desiderium*, da cui si origina l'apparire del molteplice, sia questo molteplice stesso, che *sembra* soltanto essere, ma in realtà non è affatto (*quo videtur esse, et reverà non est*). Il sapiente, però, vede o conosce tutto come manifestazione di *Brahm*, e quindi sa che tutte le cose sono uno:[26] «*Causâ amoris aeterni, quòd* maïa *(est), et* aoudia *(*ignorantiae*), duo apparetis*».[27] Il termine «aoudia» è qui una sorta di traslitterazione del termine sanscrito *avidyā*, che vuol dire appunto «ignoranza» (*a-vidyā*: «ne-scienza»).

In relazione a *Brahm*, Duperron definisce la *maïa* come *desiderium ad sese effundendum*: una *volitio* ludica, in cui l'Ente sommo (*Ens summum*), volendo giocare con se stesso, si moltiplicò (o divise) nei vari enti.[28] E ancora, a p. 215 del secondo volume, in nota al testo, Duperron scrive un commento che deve aver particolarmente colpito Schopenhauer: *Ens supremum maïa dictum, id est amor aeternus, actio aeterna; sed actio apparens tantùm*.[29] Ossia: la *maïa* – intesa come l'*amor aeternus*, la *voluntas aeterna* da cui trae origine l'apparire del mondo – è lo stesso Essere supremo.

In relazione all'uomo e, in generale, agli enti singoli (*quatenùs in homine, in rebus externis, singolaribus*), la *maïa* è definita da Duperron come *desiderium*, *amor*, *appetitus existentiae*, *propensio ad apparendum*.[30] Essa acceca l'individuo perché lo avvince all'illusione, occultandogli l'unico Ente veramente reale e facendogli percepire come esistente ciò che in verità non esiste, mai è esistito e mai esisterà: *Mundus, pura apparentia; Deus solus existens*.[31] La dicotomia *âtma* (Sé dell'uomo, che è tutt'uno con *Brahm*) / *ostensum* (mondo) equivale nei testi alla dicotomia *verum* / *mendacium*.[32]

Il contenuto dell'illusione universale è l'esistenza del molteplice (di una molteplicità di enti). Ma chi spezza questa illusione, dissolve la *maïa* "esteriore" o universale e, al contempo, anche quella "interiore" o individuale,

25 *Oupnek'hat* I, cit., p. 589.
26 Cfr. *ivi*, p. 372 e sgg. Cfr. su questo punto la nota di Schopenhauer in HN II, pp. 245-246, riferita però al testo della *Bhagavadgītā*.
27 Cfr. *Oupnek'hat* II, cit., p. 17.
28 Cfr. *Oupnek'hat* I, p. 640.
29 Cfr. *Oupnek'hat* II, cit., p. 215, nota al testo.
30 Cfr. *Oupnek'hat* I, p. 639.
31 *Ivi*, pp. 639-640.
32 Cfr. *ivi*, p. 369 e sgg.

come *amor* o *desiderium* del molteplice stesso (*voluptas externarum*).[33] La conoscenza circa l'inesistenza o irrealtà di ciò che si desidera spegne per sempre il desiderio. In questo senso, in una pagina dello *Oupnek'hat* particolarmente cara a Schopenhauer (è citata nello stesso frammento n. 213 e poi ne *Il mondo*[34]), si afferma che la conoscenza (*cognitio*) estingue definitivamente l'*amor*: *Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit*; ovvero: «nel tempo in cui sopraggiunge la conoscenza, l'amore si toglie di mezzo».[35] Questa estinzione è chiamata nei testi anche *nolitio*.[36] Colui che, penetrando l'illusione, conosce il *Brahm* come l'unico Essere veramente reale, *smette di esistere* – ossia, propriamente, smette di *credere* di esistere come un ente "individuale", distinto e separato dal Tutto.[37] La *cognitio* suprema produce la *nolitio* – ossia la fine dell'*amor*, o *appetitus existentiae* – e la definitiva *annihilatio* dell'individuo (come tale).

Il termine *ostensum* (letteralmente «ciò che si manifesta», «ciò che appare»: il mondo) è trattato spesso, nello *Oupnek'hat*, come sinonimo di *apparitiones* (in tedesco *Erscheinungen*).[38] E infatti Schopenhauer, in una glossa al testo, riconduce esplicitamente l'opposizione *âtma* / *ostensum* al dualismo kantiano *Ding an sich* / *Erscheinung*.[39]

Da tutto questo si capisce perché Schopenhauer, nel frammento n. 213 dei manoscritti, identifichi la *Mājā* al «volere, [al]l'amore (per l'oggetto) la cui oggettivazione [*Objketivirung*] o fenomeno [*Erscheinung*] è il mondo».[40] In due annotazioni di poco successive, la Mājā è assimilata all'«interna forza propulsiva» del mondo corporeo, che Giordano Bruno chiamava «Dio»,[41] nonché all'ἔρως che «gli antichi poeti e filosofi greci» ponevano come «principio [*Princip*] del mondo».[42] Solo verso la fine del 1815 (in base allo studio delle «Asiatic Researches») Schopenhauer modificherà la propria comprensione del termine Mājā, identificandolo non più con la *voluntas* metafisica, ma con l'«obiettità [*Objektität*]» di quest'ultima – e cioè con il «fenomeno

33 Cfr. *ivi*, p. 640. Cfr. anche *ivi*, p. 391.
34 Cfr. il frontespizio del quarto e ultimo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (cit., I 317, p. 533)
35 Cfr. *Oupnek'hat* I, p. 405; cfr. anche *Oupnek'hat* II, cit., pp. 215-216.
36 Cfr. *Oupnek'hat* II, cit., p. 77 e sgg.
37 *Ivi*, p. 10.
38 Cfr. *ivi*, p. 217: «*Quisquis omnia animantia et elementa τὸν* Brahm *(*esse*) scit; et omnes mundos τὸν* Brahm *(*esse*) scit […], ipse in (se) ipso deletus (*annihilatus*) fit*».
39 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., p. 395. Cfr. U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., pp. 111-112.
40 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 213, pp. 158-159.
41 *Ivi*, n. 234, p. 180.
42 *Ivi*, n. 461, p. 406.

di Kant».[43] L'aggiunta al frammento n. 189, in cui la Mājā è identificata non con l'*amor*, ma con la «vita» e con il «mondo dei sensi», presuppone questa correzione ed è quindi necessariamente successiva al 1814.[44]

In una sezione posta a conclusione del primo volume (*Animadvertenda quaedam in annotationibus*), Anquetil Duperron aveva invitato i lettori a considerare il contenuto dello *Oupnek'hat* da un punto di vista principalmente filosofico, non (solo) antichistico o filologico.[45] In questa direzione, egli aveva cercato anche di indicare dei concreti paralleli tra la filosofia orientale e quella occidentale, dedicando uno spazio particolare proprio al *transcendentalismus* di *Emanuelis Kant*.[46] Quest'ultimo, focalizzando l'attenzione non sulle cose, ma sulla *coscienza* umana delle cose, richiamerebbe l'uomo a se stesso (*hominem ad seipsum revocat*), al pari del Brahmanesimo.[47]

3. *La prima occorrenza del termine «Mājā» nei manoscritti del 1814 e il nuovo concetto di una universale volontà metafisica, di cui il mondo intero è fenomeno*

In conseguenza di quello che si è detto, si pone il problema di stabilire quale ruolo abbiano avuto i testi orientali – in particolare lo *Oupnek'hat* – nella genesi della filosofia schopenhaueriana.

Le affermazioni retrospettive di Schopenhauer non dirimono la questione in modo univoco. Ad esempio, nel 1816 Schopenhauer scrive: «non credo, lo ammetto, che la mia teoria sarebbe mai potuta nascere prima che le *Upaniṣad*, Platone e Kant avessero potuto gettare contemporaneamente

43 *Ivi*, n. 461, p. 406 (traduzione modificata). Si tratta di una nota successiva alla prima stesura del frammento. Lo stesso quindi si deve dire per la conclusione del frammento n. 359 (cfr. *ivi*, p. 301). Il primo frammento, in cui l'identificazione tra la Mājā e il fenomeno di Kant appartiene al corpo del testo, è il n. 564 del 1816 (cfr. *ivi*, p. 510).

44 Questo punto sembra sfuggire a U. App (cfr. *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 147), nonostante egli stesso rilevi queste due distinte fasi nella comprensione schopenhaueriana del termine «Mājā» (cfr. *ivi*, pp. 183-184).

45 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., p. 722.

46 Cfr. *ivi*, p. 711 e sgg. Cfr. su questo W. Halbfass, *India and Europe: an Essay in Understanding*, State University of New York Press, New York 1988, p. 66 e sgg.

47 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., p. 711. Sul tentativo compiuto da Duperron di stabilire tratti in comune tra la filosofia orientale e quella europea, cfr. M. Gerhard, *Im Spiegelkabinett des Nichts. Wille, Ungrund, fanā', brahman und nirvāṇa*, cit., p. 124 e sgg; M. Kurbel, *Jenseits des Satzes vom Grund: Schopenhauers Lehre von der Wesenserkenntnis im Kontext seiner, Oupnek'hat'-Rezeption*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2015, p. 151 e sgg.

[*zugleich*] i loro raggi nello spirito di un uomo».[48] In questo frammento (molto discusso tra gli studiosi[49]), la precedenza attribuita alle *Upaniṣad* è smorzata dall'avverbio *zugleich*, che sembra escludere qualsiasi tipo di gerarchia tra i tre termini: l'implicito del frammento è infatti che non solo senza le *Upaniṣad*, ma anche senza Platone e Kant la «teoria» in questione non «sarebbe mai potuta nascere». L'ordine in cui i tre termini vengono menzionati potrebbe anche essere solo cronologico – puramente relativo, cioè, alla datazione storica delle rispettive dottrine o dei rispettivi testi. E però, l'impressione che si ha leggendo questo passo è comunque che Schopenhauer intenda assegnare ai testi dell'India un'effettiva priorità. Ma altrove, nei *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer assegna a Kant il ruolo principale: «La radice della mia filosofia è ritrovabile in Kant, soprattutto nella sua dottrina del carattere empirico e intelligibile».[50]

Nella «Prefazione» alla prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer scrive: «Ciascuna delle singole e sconnesse massime che costituiscono le *Upaniṣad* si potrebbe dedurre come conseguenza dal pensiero che sarà da me esposto, benché quest'ultimo non si possa affatto trovare anche, viceversa, già lì».[51] E tuttavia, nella lettera del 1851 sopra citata (cfr. *supra*, 1), Schopenhauer dichiara espressamente che «l'antichità indiana» ha avuto su di lui un «influsso essenziale».[52]

A partire da queste affermazioni, gli studiosi hanno assunto perlopiù posizioni estreme ed opposte, minimizzando l'importanza dell'influsso orientale sul giovane Schopenhauer[53] (la filosofia indiana gli avrebbe offerto solo un'autorevole e sorprendente conferma di ciò che egli aveva già pensato autonomamente e per altre vie[54]), oppure, al contrario, argomentando

48 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 623, p. 568.

49 Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 46; U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., p. 57; R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 297 e sgg.

50 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 191.

51 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I XII-XIII, p. 11.

52 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261.

53 Cfr. M. F. Hecker, *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Hübscher u. Teufel, Köln 1897, p. 4 e sgg.; A. Hübscher, *Artur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 45 e sgg.; W. Schirmacher (hrsg. von), *Insel-Almanach für das Jahr 1985: Schopenhauer*, Frankfurt a. M., 1985, p. 15 e sgg.; Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, cit., p. 254; R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 297 e sgg.; B. Maage, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford 1997, p. 15 e sgg.

54 Cfr. I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubal-

l'essenziale dipendenza della metafisica schopenhaueriana dai testi dell'India.[55] Tuttavia, anziché cercare a tutti i costi di univocizzare la questione e finire, quindi, con l'attribuire reale rilevanza solo all'una o solo all'altra di quelle affermazioni (come fanno talvolta i rappresentanti dei due opposti partiti storiografici[56]), è preferibile ammettere innanzitutto, come un dato di fatto, la fondamentale *ambiguità* della posizione di Schopenhauer, e poi, conseguentemente, cercare di spiegarla.

Ora, è chiaro che un eventuale influsso dei testi orientali sul giovane Schopenhauer può riguardare solo elementi teorici che siano *peculiari di quei testi* e rinvenibili nei manoscritti solo *successivamente* alla loro ricezione da parte di Schopenhauer. La domanda fondamentale alla quale occorre rispondere è allora: esistono simili elementi teorici? E, se esistono, quali sono?

Si è visto che, fin dal 1811, la «volontà» costituisce un punto nevralgico delle riflessioni di Schopenhauer. È attraverso di essa (intesa come la facoltà di scelta tra il bene e il male) che l'uomo determina il proprio destino eterno (cfr. *supra*, I, 9; IV, 1-2); il volere consente all'individuo di scegliere se *essere* coscienza empirica o coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11; VIII, 3 e 18). La stessa esistenza dell'uomo nel tempo (come coscienza empirica)

---

dini, Roma 1969, pp. 372-373, 453-520); G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, cit., p. 215 e sgg. Riconda si rifà alle conclusioni di H. von Glasenapp (*Das Indienbild deutscher Denker*, Koehler, Stuttgart 1960). Anche G. Zöller (*Philosophizing under the influence – Schopenhauer's Indian Thought*, in A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (eds.), *Understanding Schopenhauer trough due prism of Indian culture*, cit., pp. 9-17) esclude l'influenza vera e propria del pensiero indiano, in base al fatto che tutti i miti dell'India vengono da Schopenhauer, al pari dei miti cristiani, non passivamente assimilati, ma attivamente rielaborati in vista della determinazione del loro nocciolo propriamente filosofico. Cfr. anche G. Zöller, *Anerkennung. Der außerindische Ursprung von Schopenhauers Auffassung des „tat twam asi"*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 87-100.

55 Cfr. F. Mockrauer, *Schopenhauer und Indien*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 15, 1928, pp. 3-28; U. W. Meyer, *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion*, Lang, Bern 1994; D. Berger, *The Veil of Maya: Schopenhauer's System theory of falsification: the key to Schopenhauer's appropriation of pre-systematic Indian philosophical thought*, Global Academic Publishing, NY 2004; U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit.; M. Kurbel, *Jenseits des Satzes vom Grund*, cit.

56 Come due interpretazioni estreme del frammento del 1816, cfr. A. Hübscher, secondo cui Schopenhauer «avrebbe dovuto nominare per primi Platone e Kant» (cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopehauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 46), e U. App, che al contrario, considera il suddetto frammento come la chiave per comprendere l'influsso dell'India su Schopenhauer (cfr. *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 154).

è per Schopenhauer la "conseguenza" di un atto di volontà, che la religione descrive miticamente come «peccato originale» (cfr. *supra*, VIII, 19).

Nella dissertazione del 1813, il volere viene finalmente tematizzato e assume una rilevanza straordinaria attraverso la dottrina del «carattere intelligibile» (cfr. *supra*, IX, 8). Sviluppando quest'ultima, Schopenhauer perviene nel 1814 al concetto di un individuale «volere la vita [*Lebenwollen*]», di cui la «vita» stessa – l'esistenza dell'uomo nel tempo, come «corpo» – è fenomeno (cfr. *supra*, X, 7). La dottrina della «negazione della volontà», che costituirà un punto capitale del sistema maturo, è formulata per la prima volta nei termini di rinnegamento del carattere intelligibile (cfr. *supra*, X, 11). Si è appurato che il modo in cui Schopenhauer intende il concetto di carattere intelligibile, nonché la stessa terminologia da lui utilizzata, dipendono fortemente da Schelling (cfr. *supra*, IX, 11; X, 7). Di conseguenza, relativamente ai tratti del discorso che si presentano come uno sviluppo della dottrina del carattere intelligibile, la priorità dell'influsso indiano deve essere esclusa.[57] La medesima conclusione deve essere tratta in relazione ai temi dell'*autoconoscenza dell'uomo come volontà* e dell'*infinità (inappagabilità) del volere*, per formulare i quali Schopenhauer utilizza una terminologia manifestamente fichtiana (cfr. *supra*, IX, 4-5; X, 15).[58]

E però, stante tutto questo, si deve anche rilevare che il concetto di «volere la vita», che Schopenhauer sviluppa a partire dal concetto di carattere intelligibile, concerne esclusivamente l'individuo: si tratta di una *volontà individuale, particolare*. Il fenomeno di questo volere – ovvero della volontà intemporale e originaria, che Schopenhauer identifica con il «carattere intelligibile» – è la vita (l'esistenza nel tempo) *di un singolo individuo* (cfr. *supra*, X, 7). D'altra parte, ciò è necessario, nella misura in cui il carattere – e, quindi, la volontà con cui esso si identifica – è essenzialmente individuale (cfr. *supra*, IX, 8).

Nel frammento n. 213 Schopenhauer parla invece, per la prima volta, di un volere metafisico, il cui «fenomeno» non è l'esistenza o la vita di un

57 Questa relazione, in effetti, è completamente trascurata da U. App: l'identità (posta da Schopenhauer nel frammento n. 191) tra il carattere intelligibile e la volontà extratemporale, di cui il corpo e la vita sono la «visibilità», viene da lui certamente menzionata (cfr. *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 153), però come qualcosa di ovvio o marginale, non meritevole di specifiche riflessioni o indagini. Qui si intende invece valorizzare opportunamente questo tratto del testo.

58 Le analogie che U. App, riguardo al primo di questi due temi, riscontra con alcuni passi della *Bhagavadgītā* (cfr. *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., p. 69 e sgg.), sono molto deboli.

singolo individuo, bensì l'esistenza del mondo nella sua interezza.[59] Questo volere costituisce l'«origine del male e del mondo», ed è quindi *universale* o "collettivo", appunto nella misura in cui si fenomenizza non (soltanto) in un singolo elemento del mondo (il «corpo» di un determinato individuo[60]), bensì nel mondo stesso, che comprende *tutte* le cose e *tutti* gli individui. Schopenhauer *identifica* tale volere con la Mājā degli Indiani; si tratta della prima occorenza del termine «Mājā» all'interno dei manoscritti (essendo l'aggiunta al frammento n. 189 necessariamente successiva al 1814: cfr. *supra*, 2).

Ma questo significa che *il termine «Mājā» e il concetto di un universale volere metafisico compaiono insieme, per la prima volta, nel frammento n. 213 dei manoscritti; e sono qui peraltro esplicitamente identificati*. (Nel frammento n. 210 figura per la prima volta il termine *Wille zum Leben*, ma non propriamente il suddetto concetto[61]). Questa circostanza, estremamente significativa, spinge a concludere che Schopenhauer abbia formulato il concetto di una universale volontà metafisica sul modello della Mājā degli Indiani *per come descritta nello Oupnek'hat* – e quindi in base non soltanto ai testi originali delle *Upaniṣad*, ma anche alle aggiunte (non segnalate) di Dārā e alle spiegazioni di Duperron.

In effetti, l'espressione *Wille zum Leben*, con cui Schopenhauer denota questa volontà universale, sembra saldare due differenti definizioni di Mājā date da Dārā e da Duperron, ossia, rispettivamente: «*voluntas aeterna*» e «*appetitus existantiae*» (cfr. *supra*, 2). Il *Wille zum Leben* è, letteralmente, *voluntas existentiae*. Questa sintesi è riscontrabile non solo a livello terminologico, ma anche concettuale. Nel frammento n. 213 il *Wollen* che Schopenhauer identifica con la «Mājā» è, *da un lato*, ciò di cui il «mondo» intero è fenomeno o oggettivazione; *dall'altro lato*, ciò che si estingue in seguito alla «conoscenza migliore» – onde Schopenhauer cita l'adagio dello *Oupnek'hat*: *Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit*. Ma queste due determinazioni presuppongono evidentemente due accezioni distinte e complementari del termine «Mājā», corrispondenti proprio a quelle due definizioni: il *Wollen*, di cui il mondo è fenomeno, è la Mājā come primordiale e universale *voluntas aeterna*; il *Wollen*, che si estingue in conseguenza della «conoscenza migliore», è la Mājā come individuale *appetitus existentiae.*

Il primo significato di *Wollen* (l'*universale* volonta di vivere, che si manifesta o fenomenizza nel mondo) costituirà, come si è detto, la figura chiave della dottrina metafisica di Schopenhauer. Si ricordi, a questo proposito,

59 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 213, p. 159.
60 *Ivi*, n. 191, p. 140.
61 *Ivi*, n. 210, p. 156.

che Duperron identifica espressamente la Mājā come *amor aeternus* con l'*Ens supremum*, di cui il mondo è l'apparire.[62]

La «conoscenza migliore», che produce «la liberazione dal volere», è invece relativa al secondo significato di *Wollen*, come *amor* o desiderio *dell'individuo* per gli oggetti dei sensi e per l'esistenza stessa nel suo complesso. Anche per Schopenhauer, come per i testi dello *Oupnek'hat*, la *cognitio* produce la *nolitio*; e tuttavia, al di là di questa formale analogia, le due posizioni non possono essere ulteriormente accostate. Il contenuto della *cognitio* menzionata nello *Oupnek'hat* non coincide *sic et simpliciter* con il contenuto della «conoscenza migliore» di cui parla Schopenhauer: il primo consiste essenzialmente nell'illusorietà o inesistenza del molteplice; il secondo, invece, nella costitutiva «nullità e infelicità del volere o della vita, che sono tutt'uno». Per il giovane Schopenhauer, la «liberazione dal volere» non si origina dalla conoscenza della non-realtà di ciò che viene voluto, ma dalla conoscenza – più precisamente, dall'*esperienza* – del fatto che ogni volere è essenzialmente e inevitabilmente dolore.[63]

Comunque, in base a tutto quello che si è detto finora, si deve concludere che il concetto di una universale volontà metafisica, che vuole il mondo e si manifesta perciò nel mondo stesso, è provenuto a Schopenhauer dallo studio dello *Oupnek'hat*. Tale concetto, infatti, è un elemento teorico peculiare di questo testo e occorrente nei manoscritti solo successivamente alla sua ricezione da parte del giovane Schopenhauer.

> Haec productio mundi, quòd nomen et figura est, et causa ostensum (*esse*) illud, *maïa* est; id est, volito vera productionis mundi.[64]

4. *Alcune specifiche ragioni della sensibilità del giovane Schopenhauer al fascino della sapienza orientale. Il senso delle sue ambigue riflessioni retrospettive*

Nonostante le considerazioni appena svolte, non è possibile considerare lo *Oupnek'hat* come l'unica fonte della metafisica schopenhaueriana. Le riflessioni di Schopenhauer precedenti la sua conoscenza di questo testo contengono infatti alcuni elementi teorici che, pur essendo stati sviluppati

62 Cfr. *Oupnek'hat* II, cit., p. 215, nota al testo.

63 Dissento dunque da U. App, che sembra considerare identiche la *cognitio* dello *Oupnek'hat* e la «conoscenza migliore» di Schopenhauer (cfr. *Schopenhauers Kompass*, cit., pp. 157-158; 174).

64 *Oupnek'hat* II, cit., p. 225.

attraverso il confronto con altre tradizioni e altri autori, sono tali da poter trovare nelle dottrine dello *Oupnek'hat* una feconda direzione di sviluppo.

In particolare, riguardo al concetto di una universale volontà metafisica che sta all'origine del mondo, già nel 1813 Schopenhauer ascrive al «volere» l'origine della coscienza empirica dell'individuo e, quindi, del suo contenuto: il mondo temporale o empirico (cfr. *supra*, VIII, 7 e 19). Il carattere intelligibile è il primigenio e intemporale atto di volontà, con cui ogni individuo ha scelto e determinato la propria vita nel tempo (cfr. *supra*, X, 7-9). Anche la dinamica *cognitio – nolitio – annihilatio* trova una forte corrispondenza nei manoscritti, in particolare nell'interesse per il fenomeno dell'ascesi, che Schopenhauer interpreta come pratica di annientamento (*Vernichtung*) interiore di se stessi in quanto esseri temporali, conseguentemente alla conoscenza della propria natura eterna (cfr. *supra*, VIII, 6-7; X, 5, 10-13). Infine, per quel che concerne la determinazione del *mundus* come *pura apparentia*, non si possono dimenticare le ripetute affermazioni di Schopenhauer circa l'illusorietà del mondo dei sensi, che non ha vera realtà, ma è pura parvenza, simile al «sogno» (cfr. *supra*, III, 6; IX, 13). Egli ama immaginare «che la vita di tutti gli uomini e la […] [sua] siano solo *sogni* di uno spirito eterno, cattivi e buoni sogni, e ogni *morte* un destarsi».[65]

In virtù di questi elementi teorici preesistenti, nello *Oupnek'hat* Schopenhauer potè trovare "confermata" e, al tempo stesso, notevolmente arricchita la propria *Weltanschauung*; essi hanno quindi orientato la sua sensibilità verso determinati punti delle dottrine indiane (quelli che egli poteva maggiormente sentire come "propri"), sì da spingerlo, di fatto, ad appropriarsene, se pure in modo originale o "creativo".

D'altra parte, se anche si volesse sostenere – in base a ragioni storiografiche eventualmente ancora da determinare – che la metafisica della volontà sia provenuta a Schopenhauer esclusivamente dai testi dell'India, si dovrebbe poi comunque giustificare come mai, all'interno di questi ultimi, solo alcuni tratti, e non altri (o tutti), abbiano colpito il giovane filosofo così profondamente (cfr. *infra*, 7 e 13). Sennonché, per rendere conto di questa circostanza, non si potrebbe far altro che riferirsi appunto ai suddetti elementi teorici preesistenti, i quali diverrebbero così, anche in questo caso, il presupposto fondamentale e imprescindibile.

Si può qui anticipare, in prospettiva, che la nuova acquisizione teorica mutuata dallo *Oupnek'hat* – il concetto di una *universale* volontà metafisica, che si fenomenizza nel mondo – costituirà nelle successive riflessioni di Schopenhauer un potentissimo polo di unificazione di tutti i temi meditati in

65 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 77, p. 53.

precedenza (non solo di quelli sopra menzionati), i quali verranno così via via concettualmente subordinati ad esso. Risulta chiaro allora perché Schopenhauer, nel ricostruire il ruolo che la conoscenza della filosofia orientale ha avuto nella genesi del suo sistema, si esprima in modo estremamente ambiguo, riconoscendo sì l'«influsso» subito, ma rivendicando anche la sostanziale originalità e indipendenza del proprio pensiero, nonché il principale debito nei confronti di Kant («La radice della mia filosofia è ritrovabile in Kant, soprattutto nella sua dottrina del carattere empirico e intelligibile»). Alla luce delle considerazioni svolte, si può dire che l'*influsso* dello *Oupnek'hat* concerne l'assunzione di quel nuovo concetto; l'*indipendenza* di Schopenhauer, invece, i temi meditati in precedenza, sui quali il suddetto concetto viene a innestarsi (cfr. *infra*, 6-7). Sennonché questo innesto è destinato a ripercuotersi su quegli stessi temi, dando luogo ad un loro strutturale riassestamento e ad una loro inedita riformulazione, che rimarranno poi pressoché definitivi nel pensiero di Schopenhauer (cfr. *infra*, 11-15).

Comunque, la problematica autocomprensione di Schopenhauer circa il rapporto, teorico e genetico, che lega la sua filosofia alla sapienza indiana è già contenuta *in nuce* nel frammento n. 213. Si è visto che la «conoscenza migliore» di Schopenhauer, da lui accostata esplicitamente alla *cognitio* suprema dello *Oupnek'hat*, ha in realtà un contenuto differente da quest'ultima (cfr. par. precedente). E in effetti, citando il passo dello *Oupnek'hat*, Schopenhauer non intende riferire o ripetere la dottrina indiana, bensì, molto più ambiziosamente, approfondirla in modo nuovo e radicale, indicandone il vero e inespresso *fondamento*. È proprio questo il senso del «perciò [*daher*]» che introduce la suddetta citazione: «la liberazione del volere […] avviene tramite la conoscenza migliore: perciò [*daher*] *Oupnek'hat* dice […]». Il *daher* significa qui la riduzione della dottrina dello *Oupnek'hat* al tema della «conoscenza migliore», e tradisce pertanto l'atteggiamento che diverrà poi peculiare dello Schopenhauer maturo, di solito poco propenso a riconoscere i propri debiti intellettuali; nel passo sopra citato de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che giova a questo punto rileggere, egli affermerà infatti: «Ciascuna delle singole e sconnesse massime che costituiscono le *Upaniṣad* si potrebbe dedurre [*ableiten*] come conseguenza [*Folgesatz*] dal pensiero che sarà da me esposto, benché quest'ultimo non si possa affatto trovare anche, viceversa, già lì».[66]

Ora, all'altezza del frammento n. 213 dei manoscritti, Schopenhauer dispone di due concetti riferibili in senso lato ad una metafisica della volontà: da una parte, il concetto di un *individuale volere la vita* ("dedotto",

66 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I XII-XIII, p. 11.

come si è visto, dal concetto di carattere intelligibile), il cui fenomeno è il corpo dell'individuo; dall'altra parte, il concetto di *un volere universale* (equivalente per Schopenhauer alla Mājā degli Indiani), il cui fenomeno è l'intero mondo o universo sensibile. Il problema della relazione tra questi due concetti viene affrontato e portato a soluzione nel frammento n. 242, che costituisce un'ulteriore, decisivo passo innanzi verso il sistema maturo, e al quale perciò occorrerà dedicare tra poco la massima attenzione.

5. *Partire dal soggetto: il metodo dei «saggi Indiani» come unica possibile alternativa al dogmatismo trascendente*

Fin dal 1811 Schopenhauer è alla ricerca di una nuova metafisica che, tenendo conto delle fondamentali interdizioni kantiane, sia al tempo stesso in grado di superarle. Egli cerca cioè un'alternativa al «dogmatismo», sia prekantiano (tutta la filosofia precedente Kant) che postkantiano (Fichte e Schelling: cfr. *supra*, VI, 10).

> Nel *campo teoretico* lo stolto dogmatismo ha voluto spiegare tutto con rapporti tra gli *oggetti*, soprattutto con il *principio di ragione sufficiente*: a un dio faceva fabbricare il mondo, decidere sugli uomini, ecc. – I saggi Indiani partivano dal *soggetto*, dall'*ātman*, *jīvātman*. L'essenziale è che il soggetto ha rappresentazioni, non il collegamento delle rappresentazioni tra loro.[67]

Certamente, anche Fichte e Schelling intendevano partire dal soggetto, ma hanno poi finito con l'intendere il rapporto tra soggetto e oggetto in termini di causalità (cfr. *supra*, VI, 3 e 7), e quindi secondo il principio di ragion sufficiente, che è la legge di «tutto ciò che può diventare oggetto per noi».[68] Partire *veramente* dal soggetto significa invece, per Schopenhauer, considerare tutto e solo ciò che è essenziale al soggetto stesso, ossia il fatto, primo e indubitabile, che esso ha delle «rappresentazioni». Il principio di collegamento che vige all'interno di queste ultime concerne propriamente l'«oggetto», ed è pertanto un che di *derivato* rispetto a quella determinazione prima e fondamentale, costituendone una mera specificazione.

Ora, se si parte dall'oggetto (ossia dalle leggi che vigono in relazione ad esso), ci si vincola al filo del principio di ragione, rimanendo sempre e solo

67 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 192, p. 141.

68 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 17, p. 44.

all'interno di esso e ritrovando, così, sempre e soltanto il «mondo».[69] Ma il giovane Schopenhauer si propone di gettare uno sguardo su ciò che sta *al di là* del «mondo». Per far questo, a suo parere, si deve (e si può soltanto) partire dal soggetto:

> Restando dal punto di vista della riflessione e nella coscienza empirica razionale si può partire, anziché dall'*oggetto*, dal *soggetto*, come ho fatto nella mia dissertazione. Dal momento che il soggetto è condizionato dall'oggetto quanto questo lo è da quello, ci si chiede se questo procedimento abbia dei vantaggi, e quali. I seguenti: qui tutto il problema della coscienza empirica viene per così dire afferrato per il ciuffo, poiché il punto in cui si uniscono tutte le sue parti è il soggetto; a questo si riferiscono tutte e quattro le classi di rappresentazioni, e l'averle appunto riunite sotto il concetto di *rappresentazione* è già un grosso risultato per la riflessione […]. Dal momento infine che il passaggio [*Uebergang*] alla coscienza migliore non annulla una classe degli oggetti, ma tutte quante, questo passaggio avviene nel modo migliore a partire dal punto che tutte le classi di oggetti hanno in comune, ossia dal soggetto.[70]

Il «passaggio» qui inteso non è l'autodeterminazione dell'individuo da coscienza empirica a coscienza migliore; è piuttosto il passaggio dalla *trattazione filosofica* della coscienza empirica (già realizzata nella Dissertaztione) alla *trattazione filosofica* della coscienza migliore, che Schopenhauer si propone ancora di realizzare (cfr. *supra*, IX, 14).

Se si parte in modo corretto dal soggetto – fermandosi, cioè, al semplice fatto che esso «ha rappresentazioni» – si racchiude o comprende d'un colpo «il mondo *insieme* [corsivo mio] al principio di ragione sufficiente che domina in esso».[71] Resta allora, per l'appunto, soltanto il soggetto, il quale, essendo irriducibilmente diverso dall'oggetto – «la differenza tra soggetto e oggetto […] è la maggiore delle differenze da noi concepibili»[72] – è anche «del tutto libero dal principio di ragione sufficiente» (come forma di ogni oggetto).[73] Il «soggetto» rappresenta quindi l'unica porta d'accesso a ciò che è situato al di là del principio di ragione.

---

69 Cfr. anche A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 216, p. 162.

70 *Ivi*, n. 234, p. 181-182.

71 *Ivi*, n. 192, p. 141.

72 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 55.

73 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 240, p. 187. Traduzione modificata. Il testo tedesco recita: «[…] das Subjekt [bleibt] vom Saz vom Grund, der die Form des Objekts ist, ganz frei» (HN I, 141). Cfr. anche *ivi*, n. 263, p. 214.

Questi presupposti, come pure l'ambizione squisitamente metafisica a essi connessa, sono traditi nel frammento n. 192 dal riferimento ai «saggi Indiani» e al loro prendere le mosse «dall'*ātman*, *jīvātman*». Nello *Oupnek'hat* il termime *âtma* indica l'anima individuale dell'uomo, che in sé è identica allo Spirito universale, all'unica realtà davvero esistente, il *Brahm*; in quanto congiunto ad un corpo, l'*âtma* prende il nome di *djiv âtma*.[74] Ora, in virtù della sua identità con il *Brahm*, l'*âtma* costituisce l'intima essenza dell'uomo e, al tempo stesso, di tutte le "cose", le quali appunto sono *uno*, al di là della loro apparente molteplicità: *ipse hic âtmaï tuus, âtmaï omnium existentium rerum ist*.[75] E, di converso: *ipsum illud (*ens*)* – qualsiasi "cosa": la terra, l'acqua, il fuoco, il vento, il sole, la luna, i cieli e gli astri – *est âtmaï tuus*.[76] È il principio del *Tat twam asi*, espressamente citato ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[77] Conoscendo se stesso, il proprio fondo ultimo, l'individuo conosce *eo ipso* l'essenza di ogni cosa.[78] In effetti, il «soggetto» menzionato da Schopenhauer nel frammento n. 191 presenta grandi affinità con il il *Kshetrajna* e l'*âtma* di cui parlano, rispettivamente, la *Bhagavd Gita* e lo *Oupnek'hat*: il silenzioso e incontaminato Testimone di tutto ciò che avviene nel corpo (cfr. *supra*, X, 8).

Ma partire dal soggetto, e cioè dalla coscienza, significa anche, per Schopenhauer, soddisfare quel fondamentale criterio di legittimità epistemologica che consiste nel prendere le mosse da ciò che è "primo per noi" (*priora quoad nos*), ossia da qualcosa che ci è innanzitutto ed effettivamente *dato*, piuttosto che da qualcosa che è "finto" o immaginato con il solo pensiero. Proprio per questo egli contrappone esplicitamente il suo procedere (che vede esemplificato nei testi dei «saggi Indiani») alle speculazioni dello «stolto dogmatismo» trascendente.[79]

74 Cfr. *Oupnek'hat* I, p. 93: «*Ipse hic* âtma*, causâ addictionis cum corpore,* djiv âtma *nomen habet*». Nella *Explicatio* dei termini sanscriti, (cfr. *ivi*, p. 8) il *djiv âtma* è definito come «*spiritus (*anima*) universale cum corpore (*conjuntus corpori*)*».

75 *Ivi*, p. 191.

76 Cfr. *ivi*, p. 196 e sgg.

77 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 260, § 45, p. 441; I 420, § 63, p. 693.

78 *Ibid*. Cfr. U. App., *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 164.

79 Cfr. al riguardo anche A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, pp. 254-255; n. 211, pp. 157-158.

6. *L'originaria deduzione analogica dei manoscritti: dal concetto di carattere intelligibile al concetto di una universale volontà di vivere*

Il soggetto del conoscere non può *come tale* essere conosciuto (in quanto conosciuto, infatti, sarebbe oggetto, e non soggetto, del conoscere); in questo senso, conoscere se stessi *in quanto conoscenti* è contraddittorio e quindi impossibile.[80] Tuttavia l'uomo può conoscere se stesso *come volente*, cioè come soggetto del (proprio) volere, in virtù di quella mirabile identità, costitutiva di ogni io, che sussiste tra «soggetto del conoscere» e «soggetto del volere» (cfr. *supra*, IX, 5).

Ora, l'essenza dell'uomo *in quanto volente* è, per Schopenhauer, la volontà come *carattere intelligibile*. Quest'ultimo è stato "dedotto" o dimostrato nella dissertazione a partire dall'esperienza interna ed esterna e definito come «un atto universale di volontà posto fuori del tempo», «un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce la più intima essenza [*Wesen*] dell'uomo stesso» (cfr. *supra*, IX, 8 e 12). Nei frammenti del 1814 sopra analizzati, queste determinazioni vengono mantenute e sviluppate consistentemente (cfr. *supra*, X, 7). Il carattere intelligibile è per Schopenhauer l'essenza dell'individuo in quanto esistente nel tempo.

> Ho chiamato *carattere intelligibile* un atto della volontà che sta fuori del tempo [*einen außer der Zeit liegenden Willensakt*], il cui sviluppo è la vita nel tempo o *carattere empirico*: per il *campo pratico* noi tutti abbiamo sia l'uno sia l'altro, perché sono il nostro essere [*unser Seyn*] […]. Certo, a noi sembra che il nostro destino ci tocchi venendo quasi del tutto dall'esterno e ci giunga all'orecchio come una melodia estranea. Ma guardando indietro al passato della nostra vita, già vediamo che essa consiste puramente di variazioni su un solo e medesimo tema (che è il carattere) e sempre si fa sentire lo stesso basso continuo. Questo, *ognuno può e deve sperimentarlo in se stesso* [corsivo mio].[81]

Poiché ognuno può conoscere se stesso soltanto come volente, *prendere le mosse dal «soggetto» significa prendere le mosse da questa autoconoscenza e da ciò che da essa può essere dedotto: il carattere intelligibile*.

Nel frammento n. 87 del 1813, in base alle numerose analogie tra uomo e animale, Schopenhauer aveva affermato, senza alcuna sistematicità, che anche negli animali, «come nell'uomo, a fondamento del carattere che appare deve essercene uno extratemporale» (cfr. *supra*, VIII, 10).[82] Nel

80 Cfr. *ivi*, n. 171, pp. 126-127.
81 *Ivi*, n. 241, pp. 188-189.
82 *Ivi*, n. 87, p. 66.

frammento n. 242 egli fonda e sviluppa questa tesi, arrivando a estendere il concetto di carattere intelligibile anche al regno vegetale.

> *Il corpo dell'uomo e dell'animale non è altro che la loro volontà nel fenomeno* [Der Leib des Menschen und des Thieres ist nichts als sein Wille in der Erscheinung], la loro volontà divenuta oggetto nello spazio. La sua vita è lo sviluppo di questa volontà nel tempo […], variazioni sul tema extratemporale che è il suo carattere intelligibile, lo specchio in cui deve vedere se stesso (ossia la sua volontà) e spaventarsi […]. La pianta deve necessariamente [*muß*] essere, come l'uomo e l'animale, fenomeno di una volontà, una volontà incarnata [*verkörpeter Wille*]: ogni crescere, vegetare, riprodursi è pensabile infatti solo come fenomeno di una volontà. Questa volontà deve necessariamente avere un carattere, che deve essere anche, addirittura, empirico e intelligibile.[83]

Il carattere intelligibile è un atto extratemporale di volontà, una decisione con cui ogni uomo ha scelto la propria vita nel tempo. La vita dell'individuo è pertanto la manifestazione processuale o diacronica di questo intemporale voler vivere o volere la vita. Sennonché l'uomo esiste nel tempo specificamente come corpo (*Leib*); quest'ultimo è cioè il "veicolo" della sua esistenza temporale, il modo peculiare del suo essere nel tempo. In quanto è e vive nel tempo, l'uomo è essenzialmente corpo. Conseguentemente anche il corpo, al pari della vita stessa,[84] «*non è altro che la volontà divenuta visibile*», la manifestazione nel tempo del carattere intelligibile.[85] Come la vita nel tempo è «il volere oggettivato [*das objektivirte Wollen*]»,[86] così il corpo è «il fenomeno, l'oggettivazione [*Objektivirung*] del soggetto della volontà».[87] Presupponendo tutto questo, Schopenhauer scrive nel frammento sopra citato che «*Il corpo dell'uomo e dell'animale non è altro che la loro volontà nel fenomeno*».

Ora, nelle piante *appare* un certo dinamismo intrinseco, il quale non può che essere la medesima cosa che ognuno di noi esperisce *in sé* (e soltanto in sé) come «volontà»;[88] *di conseguenza*, anche la pianta, al pari dell'uomo

83 *Ivi*, n. 242, pp. 190-191. Traduzione modificata.
84 *Ivi*, n. 191, p. 140.
85 *Ibid*. Traduzione modificata.
86 *Ivi*, n. 213, p. 158.
87 *Ivi*, n. 206, p. 148. Traduzione modificata.
88 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 44, p. 135: «Proprio perché il soggetto del volere è immediatamente dato al senso interno, non si può definire o descrivere ulteriormente che cosa sia il *volere* […]; ciò che in esso vi è di essenziale non si ripresenta altrove e non può quindi essere sussunto sotto nessun altro concetto. Per questo si può – anzi si deve – presupporre come noto che cosa sia il volere».

e dell'animale, deve essere considerata come la manifestazione o espressione, nel tempo, di una volontà posta al di fuori del tempo, ossia di un «carattere intelligibile». La posizione di questa analogia non significa però l'identità di uomo, pianta e animale: la relazione che sussiste in essi tra il carattere intelligibile e la sua manifestazione nel tempo (carattere empirico) è infatti notevolmente differente, anzi addirittura specifica di ognuno di essi, sì da fondare le differenze osservabili – le quali tuttavia costituiscono, nel discorso che segue, i *priora quoad nos*, ossia ciò da cui quella prima, fondamentale differenza viene inferita.

In virtù della *libertà* che gli deriva dalla ragione, l'uomo è in grado di rinnegare o ripudiare (*verleugnen*) il proprio carattere, impedendo che si manifesti nel suo agire.[89] L'animale, invece, «in quanto privo di ragione, non è libero», e quindi il suo carattere (che è il carattere della specie a cui esso appartiene[90]) si manifesta immancabilmente nel suo comportamento.[91] A monte di queste considerazioni vi è il presupposto che il comportamento di un qualsiasi animale non si discosta mai significativamente da quello degli altri individui della stessa specie.

Ciononostante, sia nell'uomo che nell'animale, il *carattere empirico* e quello *intelligibile* sono distinti: il primo è «un unico atto extratemporale di volontà»; il secondo è «una serie di azioni» nel tempo, nelle quali il primo si manifesta.[92] Nel regno vegetale, invece, i due termini «coincidono [*fallen… zusammen*]», perché la pianta, propriamente, *non agisce*, cioè non esplica la propria natura in una serie di azioni (potenzialmente differenti l'una dall'altra); essa cresce e si sviluppa soltanto, lungo una direzione uniforme e quindi prevedibile.[93] La sua vita nel tempo si presenta così come «un unico atto [*ein einziger Akt*]»: la sua mera forma o figura (*Gestalt*) «esaurisce tutto il contenuto della sua volontà», sì che essa rivela tutta quanta la sua essenza (*Wesen*) d'un colpo, già «al primo sguardo».[94]

> La mineralogia infine rivela sempre di più che ogni pietra è un cristallo e che tutto quel che non è cristallino è solo cristallo distrutto, frantumi. Ma la stessa cristallizzazione è visibilmente un tendere [*Streben*], una polarizzazione, e ogni

89 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 242, p. 191.
90 Cfr. A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 147; *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 371, p. 312.
91 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 242, p. 191.
92 *Ivi*, pp. 191-192.
93 *Ivi*, p. 192.
94 *Ibid*.

> tendere è propriamente una volontà. Anche la pietra va considerata dunque espressione [*Ausdruck*] di una volontà.[95]

In nota al frammento, Schopenhauer riconsidera criticamente la riduzione di ogni possibile «pietra» a «cristallo», che costituisce il presupposto specifico o "materiale" del suo ragionamento (in particolare, dell'attribuzione di uno *Streben* anche ai minerali).[96] Ma qui interessa considerare principalmente la struttura formale del suo discorso: *poiché* anche nel regno minerale appare (è osservabile) un dinamismo intrinseco (uno *Streben*), e *poiché* quest'ultimo non può che essere «volontà», *allora* anche la pietra – al pari del corpo dell'uomo, dell'animale e della pianta – deve essere pensata come «espressione di una volontà». E tuttavia, prosegue Schopenhauer, la pietra non conosce sviluppo alcuno che sia paragonabile alla crescita della pianta o all'agire dell'animale e dell'uomo; essa risulta pertanto priva di una vera e propria «vita nel tempo», sì che «in essa vita e morte coincidono: la cristallizzazione è, *nel* tempo, come pure *al di fuori* del tempo [in *wie* außer *der Zeit*], il suo unico atto [*sein einziger Akt*]».[97]

Dal regno minerale all'uomo, dunque, sussiste una complessità crescente del rapporto tra l'unico atto (*Akt*) intemporale di volontà, in cui consiste il carattere intelligibile, e la sua manifestazione nel tempo. Nell'*essere umano* questa complessità è massima, al punto da poter sfociare addirittura in un rapporto di negazione: oltre a dissimulare le proprie intenzioni (sì che le sue azioni possono apparire come derivanti da un carattere diverso da quello che egli effettivamente ha), l'uomo è libero di negare il proprio carattere, ossia di impedire che si manifesti nel tempo (cfr. *supra*, X, 11). L'*animale*, al pari dell'uomo, esprime il proprio carattere intelligibile – che coincide con il carattere della specie a cui esso appartiene – attraverso una serie di azioni, che non esauriscono mai completamente la manifestazione del carattere stesso; a differenza dell'uomo, tuttavia, non può dissimulare né negare (nel senso sopra indicato) il proprio carattere. La *pianta* manifesta il proprio carattere – ossia la volontà, di cui il suo corpo è il fenomeno nel tempo – mediante il proprio crescere e svilupparsi; questi, però, al contrario delle azioni degli uomini e degli animali, hanno un andamento rigidamente uniforme e invariante. Nel *minerale*, infine, non esistono più neppure crescita e sviluppo (che comportano un differenziarsi intrinseco scandito in varie fasi), ma un solo e unico «atto», che è la cristalizzazione.

95 *Ivi*, pp. 192-193.
96 *Ivi*, p. 192.
97 *Ivi*, p. 192-193. Traduzione modificata.

La conclusione ultima che Schopenhauer trae da tutto questo ragionamento analogico è la seguente:

> […] in generale, vediamo che tutto ciò che è, è solo fenomeno di una volontà [*Erscheinung von* Willen]*, volontà* fatta corpo [*verkörperter Wille*].[98]

Il termine *Willen* potrebbe essere inteso anche come dativo plurale, anziché singolare; nel frammento n. 321 Schopenhauer dice inequivocabilmente: «Gli individui sono fenomeno [*Erscheinung*] di singole volontà [*einzelner Willen*]».[99] In analogia con il corpo umano (*Leib*), ogni corpo fisico (*Körper*) è pensabile come manifestazione o fenomeno di una volontà, ossia di un carattere intelligibile.

> Sappiamo però che tutto il nostro tormento proviene solo dalla volontà (n. 220), che solo in essa siamo infelici, mentre nel puro conoscere, in quanto liberati da essa, siamo beati. – La volontà è dunque *l'origine della malvagità* e anche del *male,* il quale esiste solo per il suo fenomeno, il corpo; e la volontà è anche *l'origine del mondo* [Ursprung der Welt].[100]

In relazione al termine *Wille* è rivelatore l'uso delle forme singolare e plurale, come pure degli articoli indeterminativo e determinativo. Tutte le cose del mondo, tutti i corpi naturali sono il fenomeno di determinate *volontà* (il corpo dell'individuo e quello dell'animale sono «fenomeno della sua volontà [*seines Willens*]», e cioè, rispettivamente, della volontà dell'individuo e di quella dell'animale; ogni pianta e ogni minerale sono il fenomeno di *una* volontà, *eines Willens*). Di conseguenza, *la* volontà in generale (*der Wille*) è «l'origine del mondo». Nel frammento n. 246 questa universale volontà, «il cui fenomeno è questo mondo nullo, privo di soddisfazione e triste», è chiamata «volontà di vivere».[101]

Estendendo a tutti gli enti, in analogia con l'uomo, il concetto di carattere intelligibile – inteso come l'individuale e metafisico volere la vita (*Lebenwollen*), di cui il corpo e la vita dell'individuo sono il fenomeno nel tempo – Schopenhauer perviene così al concetto di una generale o universale volontà di vivere (*Wille zum Leben*), il cui fenomeno è il mondo nella sua interezza. Si realizza in tal modo una vera e propria uguaglianza di rapporti: la volontà di vivere sta al mondo intero, come il carattere intel-

98 *Ivi*, p. 193. Traduzione modificata.
99 *Ivi*, n. 321, p. 266.
100 *Ivi*, n. 242, p. 193. Traduzione modificata.
101 *Ivi*, n. 246, p. 196. Traduzione modificata.

ligibile sta al corpo del singolo individuo; ovvero, la volontà di vivere sta alla vita o all'esistenza in generale, come il carattere intelligibile sta alla vita o all'esistenza del singolo individuo. Il mondo e l'esistenza sono infatti il fenomeno della volontà di vivere, proprio come il corpo e l'esistenza temporale dell'individuo sono il fenomeno del suo carattere intelligibile. Nei frammenti qui analizzati, *il concetto di «volontà di vivere» è introdotto dunque come universalizzazione del concetto di «carattere intelligibile»*.[102]

Alla domanda metafisica per eccellenza: «Perché esiste ciò che esiste, ossia il mondo?», Schopenhauer risponde: «Per la *volontà*, metafisica e universale, che esso esistesse»; la volontà del mondo (genitivo oggettivo) sta all'origine del mondo (nel senso che il mondo non è altro che la manifestazione o il fenomeno di tale volontà). Anche a livello universale, come in relazione al singolo individuo, *esse sequitur velle* (cfr. *supra*, X, 9).

7. *Senso e risultato della deduzione analogica. La fedeltà al «vero criticismo» e alcune conseguenti differenze tra la volontà di vivere e la* Mājā *dello* Oupnek'hat

A completamento delle considerazioni appena svolte, si deve riconoscere che Schopenhauer, nel momento in cui redige il frammento n. 242, sa già benissimo, per così dire, dove vuole arrivare, perché possiede già ciò che cerca di "dedurre" formalmente attraverso il suo ragionamento. Infatti il concetto di una volontà universale, il cui apparire o fenomeno (*Erscheinung*) è il mondo intero, occorre nei manoscritti ben prima del framento n. 242, e precisamente nel frammento n. 213; tale concetto è lì identificato espressamente con il concetto indiano di «Mājā». Si è rilevato che l'espressione *Wille zum Leben* (che in latino corrisponderebbe a *voluntas existantiae*) sembra tradurre e contrarre in un unico termine due definizioni di Mājā date rispettivamente da Dārā e da Duperron, e cioè: *voluntas aeterna* e *appetitus existentiae* (cfr. *supra*, 3). E tuttavia, il modo in cui Schopenhauer intende dedurre il concetto di «volontà di vivere» non è indifferente in relazione al *contenuto* di tale concetto.

102 Questo punto sembra sfuggire a U. App (cfr. *Schopenhauers Kompass*, cit., p. 165 e sgg.), il quale riconduce l'argomentazione del frammento n. 242 al concetto di Mājā, nonostante l'esplicita centralità che nel testo assume il concetto di «carattere intelligibile». Si tratta comunque, più in generale, di una circostanza non rilevata nella ricerca su Schopenhauer.

Innanzitutto, la sua preoccupazione metodologica – o meglio, epistemologica – principale è quella di evitare un discorso dogmatico o trascendente, che verta cioè su termini del tutto estranei all'«esperienza». Il prendere le mosse dal soggetto (al modo dei «saggi Indiani») è, a suo giudizio, l'unica via possibile per non cadere nelle speculazioni trascendenti dello «stolto dogmatismo».[103]

> Nella sua natura più intima la *mia filosofia* deve distinguersi da tutte quelle che ci sono state fino a ora (esclusa *in una certa misura* quella platonica) perché non è, come tutte, una mera applicazione del principio di ragione sufficiente […], perciò non deve neanche essere una scienza, ma un'arte. Non si atterrà tanto a ciò che *deve essere* [*an dem…* seyn muß] in conseguenza di una dimostrazione, ma unicamente a ciò che *è* [*an dem was* ist]: dall'intrico [*Gewirre*] della nostra coscienza metterà in risalto, delineerà e denominerà ogni fatto particolare, così come lo scultore fa venir fuori determinate forme dal blocco di marmo informe; procederà quindi […] separando e scindendo, dal momento che non vuole creare nulla di nuovo, ma solo insegnare a distinguere quel che c'è; le spetterà pertanto il nome di *criticismo* nel senso originario della parola.[104]

Schopenhauer non può ammettere *sic et simpliciter*, o per autorità, una volontà metafisica universale; è appunto per questo motivo che cerca di dedurre *filosoficamente* o concettualmente ciò che nei testi dello *Oupnek'hat* è solo presentato o esposto. Tuttavia, per essere epistemologicamente o "criticisticamente" legittima (secondo il modo in cui Schopenhauer intende il «criticismo»), una tale deduzione non può muoversi su un piano puramente concettuale o speculativo; essa deve piuttosto partire da «ciò che *è* [*an dem was* ist]», ossia da ciò che *è dato* alla «nostra coscienza» (dal momento che *esse est percipi*). Nel frammento n. 240, poco tempo prima di scrivere il frammento n. 242, Schopenhauer aveva tentato un'altra deduzione analogica, che però non adempie questo "imperativo epistemologico":

> Ogni organismo mostra una chiara analogia con la polarità. Sembra che ogni corpo, in quanto si polarizza, sia in grado ridotto oggetto immediato [del conoscere] […]. L'intero corpo terrestre mostra polarità elettrica e magnetica. C'è materia che non sia alla fin fine, in una certa misura, oggetto immediato?
>
> Ogni oggetto immediato del conoscere è anche oggetto di una volontà, anzi solo il fenomeno materiale di una volontà. Sembra dunque che non vi possa essere oggetto che non sia espressione di una volontà. E tale anche l'intero corpo terrestre?[105]

---

103 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 192, p. 141.
104 Cfr. *ivi*, n. 220, p. 166.
105 *Ivi*, n. 240, p. 186.

La struttura del ragionamento è la seguente: *poiché* l'«oggetto immediato del conoscere», e cioè il corpo umano (cfr. *supra*, IX, 6), è fenomeno di una volontà, *allora* anche le altre cose, nella misura in cui possono essere considerate, parimenti, come «oggetti immediati», sono pensabili allo stesso modo come fenomeno di una volontà. Ma la premessa di questo ragionamento – e cioè che ogni ente sia oggetto immediato del conoscere – è evidentemente ipotetica, o "speculativa": il suo contenuto non appartiene e non può appartenere all'esperienza, perché non è dato, e non può essere dato, il conoscere rispetto a cui ogni cosa (ogni ente) differente dal corpo proprio sia, o possa essere, oggetto immediato. Ciò dipende in ultima analisi dal fatto che i differenti soggetti del conoscere, di cui le differenti cose del mondo sarebbero l'oggetto immediato (ossia, propriamente, il corpo), sono, già per ipotesi, *altri* dalla coscienza che costruisce e formula il suddetto ragionamento, sì da non poter in nessun modo essere dati *come tali* (come soggetti del conoscere); nessun soggetto del conoscere può essere dato come tale (come soggetto del conoscere) ad un *altro* soggetto del conoscere. Questa prima deduzione fallisce quindi necessariamente il segno.

Nel frammento n. 242, invece, i presupposti del ragionamento sono "fenomenologici" o osservativi. Il fondamento dell'estensione al regno animale del concetto di carattere intelligibile è costituito dalla grande somiglianza che esiste, in molti ambiti, tra gli animali e gli uomini; allo stesso modo, il fondamento dell'estensione del medesimo concetto al regno vegetale e minerale è costituito dal fatto che sia la pianta che la pietra *manifestano* un certo dinamismo intrinseco – la prima sotto forma di crescita e sviluppo, la seconda sotto forma di cristallizzazione – che, come tale, può essere sussunto sotto il concetto di «volontà». Questa seconda forma di deduzione analogica soddisfa il requisito epistemologico che sta a cuore a Schopenhauer, perché assume come punto di partenza dell'indagine qualcosa di effettivamente e incontestabilmente dato (nell'esperienza). Nei §§ 18-21 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer presenterà una terza variante di questa deduzione, che muoverà da premesse ancora più "fenomenologiche" (cfr. *infra*, XII, 2).

Ora, questo severo procedere, attraverso cui Schopenhauer intende restare fedele al progetto criticistico, condiziona inevitabilmente, e in modo notevole, la stessa determinazione del concetto di «volontà di vivere» – anche e soprattutto nella sua differenza rispetto al concetto di «Mājā».

Innnanzitutto, in coerenza con le sue precedenti riflessioni sull'illegittimità filosofica del concetto di Dio (cfr. *supra*, VIII, 8), Schopenhauer rifiuta decisamente tutti gli elementi di teismo che crede di riscontrare nei

testi dello *Oupnek'hat*, arrivando perfino a cassare la parola *Deus* da alcune pagine del libro.[106] Dārā definisce la Mājā come la *voluntas aeterna* che è *causa* dell'apparire del mondo (ovvero, dell'apparire di ciò che in realtà non esiste); Duperron, a sua volta, la riferisce espressamente al Dio creatore *Brahm* (cfr. *supra*, 2). Questi due tratti, non certo secondari, del concetto di Mājā – l'essere causa del mondo e l'inerire a un Dio creatore – vengono da Schopenhauer completamente espunti. La «volontà di vivere» di cui egli parla non è in nessun modo la volontà di un Dio; ancora più radicalmente, essa non è nemmeno, in generale, l' "attributo" di una qualche individualità o personalità (sia pure divina), bensì una volontà del tutto *impersonale*, che, lungi dall'intrattenere un rapporto di inerenza (e quindi subordinazione) ad un qualche "soggetto" o ad una qualche "sostanza", costituisce *essa*, viceversa, l'Essenza metafisica assoluta, il *primum* rispetto a cui tutto il resto – compresa ogni possibile soggettività o individualità – è solo un che di derivato o secondario.

Allo stesso modo, e in secondo luogo, Schopenhauer esclude fin da subito che la volontà di vivere possa essere causa del mondo, perché la causalità è una determinazione del solo fenomeno[107] (cfr. *infra*, 12) – anche se poi scrive, in due frammenti del 1814, che la volontà «crea [*schafft*]» il mondo,[108] sì da essere *das Weltschaffende*.[109] Questi due *lapsus* (il secondo ricorre addirittura ne *Il mondo*[110]) offrono un'ulteriore conferma della derivazione del concetto di volontà di vivere dal concetto di Mājā; una derivazione che è però anche, e fin da subito, *trasformazione* in base a ciò che Schopenhauer ha stabilito già nel 1813: gli attributi di personalità e causalità esistono solo all'interno del mondo dell'esperienza (cfr. *supra*, VIII, 8), mentre la suddetta volontà è un che di essenzialmente metempirico.

In terzo luogo, poiché il carattere intelligibile è per Schopenhauer l'individuale voler-vivere, ossia l'originaria «inclinazione peccaminosa» da cui l'uomo deve redimersi (cfr. *supra*, X, 9 e 11), l'universale volontà di vivere, intesa come carattere intelligibile del Tutto o del mondo, è, a differenza della *Mājā* di *Brahm*, una volontà essenzialmente peccaminosa, «malvagia» (cfr. *infra*, 13).

Il metodo dei saggi Indiani, che partivano dall'intima essenza del Sé (l'*âtma*) per conoscere l'unica essenza di tutte le cose, ha certamente forni-

106 Cfr. al riguardo U. App, *Schopenhauers Kompass*, cit., pp. 149-150.
107 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 305, pp. 250-251.
108 *Ivi*, n. 260 p. 208.
109 *Ivi*, n. 278, p. 225.
110 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 567, p. 961.

to a Schopenhauer – come egli stesso ammette – il fondamentale modello per la sua deduzione analogica. Tuttavia, in alcuni frammenti nel 1809 e del 1810, egli affermava già molto chiaramente che soltanto la conoscenza interiore può fornire all'uomo la chiave di accesso alla realtà sovrasensibile (cfr. *supra*, I, 5 e 8; II, 2 e 13); proprio per questo si era interessato così tanto, inizialmente, al concetto fichtiano-schellinghiano di intuizione intellettuale (cfr. *supra*, III, 2 e 5). E in effetti, nel 1814 non esita ad accostare lo *Oupnek'hat* alla filosofia di Schelling e perfino a quella di Kant, come tre tentativi imperfetti di edificare una filosofia del soggetto.[111] Ma si ricordi anche che la stessa teoria della coscienza migliore, concernente appunto la possibilità, da parte dell'uomo, di conoscere il sovrasensibile, è fin dall'inizio in strettissima relazione al tema dell'«autocoscienza sovrasensibile» o «suprema» dell'uomo (cfr. *supra*, VII, 6 e 13). Questo punto – la conoscenza del sovrasensibile mediante l'autoconoscenza interiore – deve dunque essere considerato come un ulteriore elemento teorico che, preesistendo allo studio dello *Oupnek'hat*, ha concorso a focalizzare l'attenzione e l'interesse di Schopenhauer su determinati passi dell'opera.

Ora, il fatto che Schopenhauer adotti il metodo degli Indiani e però universalizzi, al posto dell'*âtma*, il concetto di carattere intelligibile, non implica l'identificazione di questi due termini. Al riguardo si possono svolgere le seguenti considerazioni (le quali rimangono, tuttavia, necessariamente ipotetiche, perché i testi dei manoscritti, a questo punto, non rispondono più alle sollecitazioni della nostra analisi).

Nel frammento n. 191 Schopenhauer riferisce al soggetto in sé (che è assolutamente opposto alla volontà e al suo fenomeno, il corpo) i medesimi predicati che lo *Oupnek'hat* riferisce all'*âtma* (*purus*, *sine motu*, *stabilis* e *sine desiderio*). Si è visto che con «soggetto» Schopenhauer sembra lì intendere l'elemento eterno e incontaminato dell'uomo (ciò che l'uomo era "prima" di esistere nel tempo), che però è anche l'*autore* di ciò che la religione chiama «peccato originale», ossia, propriamente, dell'atto intemporale di volontà da cui è scaturita l'esistenza nel tempo (cfr. *supra*, X, 8). In questa direzione sembrebbe andare anche il frammento n. 274: l'«*identità tra il soggetto del volere e quello del conoscere* […] è appunto l'unione di cielo e terra in noi, unione che si è cercato erroneamente di spiegare, con un uso trascendente del tempo e del principio di ragione sufficiente in genere, talora mediante caduta, emanazione, talora (come Schelling in *Sull'essenza della libertà*) mediante un assoluto, eterno divenire».[112] Il termine

111 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 240, p. 287.
112 *Ivi*, n. 274, p. 223.

«caduta» rimanda al dogma o mito del peccato originale; e il riferimento a Schelling riguarda evidentemente la dottrina dell'«essenza intelligibile» dell'uomo, secondo la quale ogni uomo, con un atto di volontà posto fuori del tempo, ha scelto di essere ciò che è (il che è espresso in Schopenhauer dalla dottrina del carattere intelligibile).

Nel frammento n. 242 l'estensione a *tutti* gli enti del concetto di volontà significa, essenzialmente, l'attribuzione ad essi dell'atto intemporale di volontà in cui consiste il carattere intelligibile (il termine che Schopenhauer riferisce all'uomo, all'animale, alla pianta e al minerale è appunto *Akt*). L'universalizzazione di quest'ultimo sembrerebbe implicare l'universalizzazione di ciò che lo ha compiuto, e cioè appunto del soggetto puro menzionato nel frammento n. 191. In questo senso, ammettendo l'affinità tra il soggetto puro (così inteso) e l'*âtma*, il proposito di fare come «i saggi Indiani» – i quali, per conoscere l'essenza del Tutto, universalizzavano la conoscenza dell'*âtma* – prefigurerebbe già, nell'essenziale, la deduzione analogica del frammento n. 242. Anche la fallita deduzione analogica del frammento n. 240, estendendo a tutti gli enti la determinazione di «oggetto immediato», implica necessariamente l'universalizzazione del correlato «soggetto» – quel medesimo soggetto che, nell'uomo, *non è* il corpo, ma *lo conosce* soltanto (come proprio oggetto immediato).[113]

In ogni caso, nel 1814 Schopenhauer ammette ancora, espressamente, una dimensione dell'uomo del tutto estranea a «questo mondo»:

> Come individui, come persone, o per la coscienza empirica siamo nel tempo, nella finitezza, nella morte. Ciò che è di questo mondo finisce e muore, ciò che non gli appartiene lo attraversa onnipotente come un lampo che scocca verso l'alto, e non sa né di tempo, né di morte.[114]

La problematicità delle considerazioni appena svolte non comporta la loro insignificanza o arbitrarietà; esse concernono un punto fondamentale, e però effettivamente aporetico, del discorso di Schopenhauer: egli non determinerà mai "chi" o "che cosa" sia, propriamente, l'"autore" dell'originario atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile (cfr. *supra*, X, 8).

È necessario a questo punto seguire gli sviluppi teorici a cui va incontro, nei frammenti successivi al n. 191, la figura del soggetto puro; anche perché essi investono direttamente, e in modo decisivo, il destino del concetto di «coscienza migliore».

113 *Ivi*, n. 191, p. 141.
114 *Ivi*, n. 222, p. 171.

8. *La figura del puro soggetto del conoscere: sospensione della volontà e conoscenza dell'idea. La* Besonnenheit *del genio*

Al di là dell'affinità – presupposta o meno da Schopenhauer – tra il soggetto puro e l'*âtma* degli Indiani, il senso inequivocabile del frammento n. 191 è la radicale contrapposizione del *conoscere* al *volere*: in quanto «puro conoscente [*bloß Erkennende*]», il soggetto non è né la volontà né il corpo, bensì il loro semplice spettatore, il limpido e sereno testimone della vita.[115] Questa estrema eterogeneità di conoscere e volere – e, conseguentemente, dei loro rispettivi «soggetti» – viene ripresa e sviluppata nelle annotazioni successive.

> Chi contempla in modo davvero *oggettivo* e con occhi di artista sa solo che qualcuno coglie [*auffaßt*] quest'oggetto con sensi e intelletto, ma non sa *chi esso sia*, e [neppure] in *quale punto del tempo* cade la sua percezione. Ossia egli è puro soggetto del conoscere [*reines Subjekt des Erkennens*], libero dall'individualità e dal suo principio.[116]

L'individuo è «puro soggetto del conoscere» nella misura in cui intrattiene con l'oggetto un rapporto puramente – ossia esclusivamente – conoscitivo: l'attributo «puro» sta a significare che egli è *soltanto* soggetto del conoscere. Poiché (secondo la dissertazione) ogni io è sia soggetto del conoscere sia soggetto del volere, che l'individuo sia soltanto soggetto del conoscere significa che, in quei rari frangenti, egli *non è anche* soggetto del volere. Il principio dell'individualità – da cui il puro soggetto del conoscere è essenzialmente libero – è proprio la *volontà*: l'individualità dell'uomo consiste infatti nel suo carattere empirico, ovvero nella manifestazione (nel tempo) di quell'«atto universale di volontà», posto fuori del tempo, che è il suo carattere intelligibile (cfr. *supra*, IX, 8).

Nello stesso frammento in cui caratterizza il proprio progetto filosofico come «*criticismo* nel senso originario della parola» – esso consisterà nell'analisi di ciò che *è dato* nell'«intrico della nostra coscienza» – Schopenhauer afferma con orgoglio:

> Una distinzione importantissima già da me posta, che all'inizio troverà forti ostacoli è quella tra il *soggetto del conoscere* e il *soggetto del volere*.

115 *Ivi*, n. 191, p. 141.
116 *Ivi*, n. 217, p. 164.

> Come *soggetto del volere* sono un essere miserrimo, e tutta la nostra sofferenza consiste nel volere. Il volere, desiderare, aspirare [*Streben*], sforzarsi è finitezza senz'altro, senz'altro morte e tormento.
>
> Non appena invece sono totalmente *soggetto del conoscere*, ossia mi immergo tutto nel conoscere, sono felice, appagato, nulla mi può turbare. L'oggetto che osservo, quello sono io. Se vedo la montagna, con un cielo azzurro dietro e raggi di sole sulla vetta, non sono altro che questa montagna, questo cielo, questi raggi: e l'oggetto appare, colto in modo puro, in una bellezza infinita […].[117]

Nel trattato sul principio di ragione Schopenhauer aveva scritto che «la differenza tra soggetto e oggetto, [tra] il conoscente che non è mai conosciuto e il conosciuto che non è mai conoscente, è la maggiore delle differenze da noi concepibili».[118] Ciononostante, il soggetto può *conoscere se stesso*, non in quanto conoscente, ma in quanto volente – sì che, in questo caso, ha effettivamente luogo una mirabile identità del conoscente con il conosciuto.[119] Tale identità, data immediatamente nell'esperienza interna (essa ricade dunque nell'«intrico della nostra coscienza»), rappresenta qualcosa di «assolutamente inconcepibile», «il miracolo κατ΄ἐξοχήν».[120] Soggetto del conoscere e soggetto del volere, infatti, sono *identici* – perché il primo, conoscendo il secondo, conosce se stesso – e al tempo stesso *differenti* – appunto perché stanno tra loro come soggetto e oggetto della conoscenza: due termini che, per Schopenhauer, non possono mai coincidere (cfr. *supra*, VI, 6). Questo rapporto di identità-differenza, ossia la fondamentale *duplicità* del soggetto umano – che è appunto sia soggetto del conoscere che del volere – è espressa dalla parola «io», che include e denota simultaneamente entrambi i termini[121] (cfr. *supra*, IX, 5).

È probabilmente in relazione a questa doppia natura dell'io che Schopenhauer ritiene di aver operato «una importantissima distinzione». Ai contenuti della dissertazione, tuttavia, il frammento sopra citato *aggiunge* il nesso tra volontà e dolore. Ogni dolore deriva dal volere («tutta la nostra sofferenza sta nel volere»; cfr. *supra*, X, 15), sicché l'individuo, nei momenti in cui è puro soggetto del conoscere (quando, cioè, non è anche soggetto del volere), è completamente immune al dolore. «È così bello essere

117 *Ivi*, n. 220, pp. 166-167.
118 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 55.
119 *Ivi*, § 43, p. 134
120 *Ibid*.
121 *Ibid*.

una cosa dall'esterno (ossia contemplarla)», o conoscerla, «ma così penoso esserla dall'interno (ossia esserla)».[122]

L'inconcepibile identità di soggetto del conoscere e soggetto del volere in un medesimo io si riflette sul loro rispettivo «oggetto immediato», il corpo, il quale è pertanto, in modo del pari inconcepibile, «oggetto immediato del felice conoscere» e al tempo stesso «fenomeno dell'infelice volontà» (ossia volontà che appare come oggetto della prima classe di rappresentazioni).[123]

Ma *che cosa* conosce il puro soggetto del conoscere? La risposta del frammento n. 221 è inequivocabile: l'*idea platonica*.

> Dimenticando se stesso nella *contemplazione* [Kontemplation], sapendo solo che qui vi è qualcuno che contempla, ma non *chi è*, ossia sapendo di sé solo in quanto sa degli oggetti, uno *si* innalza [*erhebt…* sich] a *puro soggetto del conoscere*, e non è più un (sempre limitato, particolare [*einzelnes*]) *soggetto del volere*.
>
> Nulla sapendo inoltre del punto del tempo in cui ora sia lui sia l'oggetto si trovano in comunanza, innalza [*erhebt*] l'oggetto a *idea platonica*. Viene così liberato dall'ultima e più tenace configurazione del principio di ragion sufficiente (il tempo).[124]

Soggetto e oggetto sono necessariamente correlati; di conseguenza, se muta il primo, muta corrispondentemente anche il secondo. Questa simmetria è espressa nel testo dall'uso del verbo *erheben*: dismettendo la propria individualità (e quindi il proprio essere soggetto del volere), l'uomo innalza o eleva *se stesso* a *puro soggetto del conoscere* e, contemporaneamente, l'*oggetto* da lui contemplato a *idea platonica*.

L'idea è la «vera essenza del mondo», l'ὄντως ὄν, ciò che veramente *è* (*das wahrhaft Seyende der Welt*).[125] Essa è anche «il rappresentante adeguato del concetto», perché, al pari di quest'ultimo e a differenza delle realtà empiriche (singole e mutevoli), è universale e immutabile.[126]

Se dunque il correlato (l'oggetto di conoscenza) del soggetto empirico o individuo è costituito dalle singole cose divenienti, prive di vero essere, il correlato del soggetto puro e intemporale è rappresentato dall'idea platonica. All'interno di queste due coppie di termini si costituisce così una doppia, speculare affinità: come il soggetto empirico e l'oggetto empirico sono en-

122 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 206, p. 148.
123 *Ivi*, n. 220, pp. 167-168. Traduzione modificata.
124 *Ivi*, n. 221, pp. 168-169.
125 Cfr. *ivi*, p. 169-170.
126 *Ibid*.

trambi individuali e temporali, così il soggetto puro e l'idea platonica sono entrambi non-individuali (universali) ed eterni.[127]

Il *genio*, artistico o filosofico, è caratterizzato secondo Schopenhauer da questa capacità di accedere alla contemplazione dell'idea platonica – ossia alla conoscenza dell'unico vero essere del mondo, al di là della pluralità e dell'impermanenza della realtà empirica; il filosofo, però, a differenza dell'artista, riproduce l'idea non mediante oggetti dei sensi, ma mediante concetti[128] (cfr. anche *supra*, X, 12). Gli uomini comuni «sono soggettivi; non oggettivi, ma soggettivi in tutto e per tutto»;[129] all'opposto, «ogni genialità è oggettività, e ogni oggettività è genialità».[130]

> Vi sono *due modi di considerare la vita*. Uno in base al *principio di ragione sufficiente*, in base alla *ratio*, λόγος, ragione. L'altro considera l'*idea*.[131]

> L'eterna antitesi tra l'osservazione in base al principio di ragione sufficiente, la scienza, la ragione, e l'osservazione dell'idea, dell'arte, del genio si è espressa assai precocemente, con chiarezza, in Aristotele e Platone.[132]

Ora, per conoscere ciò che sta *al di là* della rappresentazione (ovvero al di là del mondo dell'esperienza), l'individuo deve innanzitutto abbracciare o comprendere d'un colpo, nella propria coscienza, tutto ciò che è «rappresentazione»; deve cioè cogliere quest'ultima nella sua interezza e *come tale*. Questa capacità è identificata da Schopenhauer con la peculiare *Besonnenheit* del genio (cfr. *supra*, III, 4; V, 8).[133]

Si vede bene che, in queste annotazioni, Schopenhauer riferisce alla figura del puro soggetto del conoscere ciò che nel 1813 riferiva alla *coscienza migliore*: la non-individualità, la capacità della conoscenza dell'idea e il costituire l'essenza del genio (cfr. *supra*, VIII, 13, 14 e 17). Nel frammento n. 234, tuttavia, egli attribuisce ancora alla coscienza migliore la conoscen-

127 Questo punto, qui ancora implicito, verrà esplicitato nel 1815: «Come la *cosa particolare* si rapporta all'*idea* che in essa si esprime, così *un essere conoscente particolare* si rapporta al *puro soggetto del conoscere* […]. Il singolo uomo come tale conosce solo la cosa singola: il puro soggetto del conoscere, invece, l'idea» (*Ivi*, n. 436, pp. 383-384).

128 Cfr. *ivi*, n. 261, p. 211.

129 *Ivi*, n. 103, p. 93.

130 *Ivi*, n. 206, p. 147.

131 Cfr. *ivi*, n. 256, p. 203.

132 *Ivi*, n. 330, p. 275.

133 *Ivi*, nota al n. 266, p. 218. Il riferimento alla terminologia di Jean Paul, qui ancora implicito, diviene esplicito nel frammento n. 352 (cfr. *ivi*, p. 293).

za dell'idea platonica.[134] Tra la coscienza migliore e il puro soggetto del conoscere si profila perciò una certa "concorrenzialità", che, in relazione a questo tratto del discorso, si risolverà a favore del soggetto puro (cfr. *infra*, 10-11).

9. *La segreta concordanza tra Platone e Kant: l'identità di idea platonica e cosa in sé*

Successivamente ad alcune brevi annotazioni del 1811 (cfr. *supra*, III, 2; IV, 4), Schopenhauer si disinteressa quasi completamente del concetto di «cosa in sé», considerandolo contraddittorio e quindi illegittimo. Infatti, posto che «essere» significhi «poter essere rappresentato» o «poter essere conosciuto» (cfr. *supra*, VIII, 2; IX, 3), il concetto di qualcosa che *sia*, senza poter mai *essere conosciuto*, costituisce una *contradictio in adjecto*,[135] «uno spettro che spunta fuori da una completa incapacità di pensare chiaramente».[136] «Un essere delle cose indipendente dalle nostre rappresentazioni (cosa in sé) è qualcosa di totalmente impensabile».[137] Il concetto di cosa in sé rappresenta secondo Schopenhauer «il lato debole della dottrina di Kant»,[138] anche perché (pure a prescindere dal suo contenuto contraddittorio) trae origine da una «deduzione trascendente [*trascendenter Schluß*]», fondata su un uso illegittimo – trascendente, appunto – della categoria di causalità.[139] L'ammissione della cosa in sé costituisce un «errore fondamentale [*Grundirrthum*]».[140] È chiaro che, in queste riflessioni, Schopenhauer si avvale dei risultati del dibattito postkantiano, soprattutto della lezione del suo maestro Schulze (cfr. *supra*, III, 7-9). Nella dissertazione del 1813 aveva avvertito espressamente il lettore: «la nostra ricerca non si irrigidisce in nessuna cosa in sé».[141]

Tuttavia nel 1814 Schopenhauer recupera il concetto di cosa in sé, interpretandolo in un modo radicalmente diverso. Si è visto che le idee platoniche («le forme eterne delle cose») costituiscono a suo giudizio la

134 Cfr. *ivi*, n. 234, p. 179.
135 Cfr. HN II, p. 265-266.
136 *Ivi*, p. 363.
137 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 93, p. 96.
138 HN II, p. 265.
139 *Ivi*, p. 267.
140 *Ivi*, p. 363.
141 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 132.

vera e ultima realtà; «le cose nel tempo e nello spazio», invece, «sono ombre di nulla che svaniscono».[142] Per questo, mentre le idee costituiscono l'oggetto della filosofia, le realtà empiriche costituiscono l'oggetto della scienza. Queste considerazioni inducono Schopenhauer a identificare l'idea di Platone con la cosa in sé di Kant.

> La dottrina di *Platone* secondo cui non le cose che cadono sotto i sensi, ma solo *le idee*, le forme eterne, *sono reali* [wirklich], è soltanto un modo diverso di esprimere la dottrina di *Kant* secondo cui il tempo e lo spazio non ineriscono alle *cose in sé*, ma sono mera forma della mia intuizione […].
>
> Un animale mi sta di fronte […]. Platone dice: l'animale non è [*ist nicht*], soltanto la sua *idea* è; se adesso o mille anni fa, se qui o in spazi lontani […], tutto questo è indifferente. Soltanto *l'idea* dell'animale è [*ist*]. – E Kant dice: tempo e spazio sono forme della mia intuizione: non appartengono a questo animale qui: solo io lo conosco nel tempo e nello spazio: *in sé* [an sich] esso è libero [*frei*] da queste determinazioni.[143]

Il fondamento dell'identificazione di idea platonica e cosa in sé è dunque la loro comune estraneità al tempo e allo spazio:

> *l'idea platonica è la cosa in sé di Kant* […] ossia è libera da tempo e spazio e in tal modo da pluralità, mutamento, inizio e fine. Essa solo è l'ὄντως ὄν o la *cosa in sé*.[144]

Infatti, «pluralità e mutamento esistono solo attraverso tempo e spazio»: è in virtù di essi che «l'unica idea si suddivide in molti individui separati».[145] L'uso della forma plurale (*Ideen*, *Dingen an sich*) nel frammento n. 228, pur implicando una pluralità di cose in sé, ovvero di idee, non contraddice la precedente affermazione. L'idea platonica è certamente al di fuori della pluralità che caratterizza gli individui *di una medesima*

142 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 155.

143 *Ivi*, n. 228, pp. 173-174. Traduzione modificata. Testo tedesco: «*Platons* Lehre daß nicht die sinnenfälligen Dinge, sondern nur *die Ideen*, die ewigen Formen, *wirklich seyen*, ist nur ein andrer Ausdruck der Lehre *Kants* daß die *Zeit* und der *Raum* nicht *den Dingen* an sich zukämen, sondern bloß Form meiner Anschauung seyen […]. Ein Thier steht vor mir […]. Platon sagt: das Thier ist nicht; sondern bloß seine *Idee*: ob es jetzt oder vor 1000 Jahren […]: ist einerlei. Die *Idee* des Thiers allein ist. — Und Kant sagt: Zeit und Raum sind Formen meiner Anschauung: sie hängen nicht dem Thier da an: sondern bloß ich erkenne es in Zeit und Raum: *an sich* ist es frei von diesen Bestimmungen» (HN I, pp. 131-132).

144 *Ivi*, n. 250, p. 198.

145 *Ivi*, n. 228, p. 174.

specie; tuttavia, a specie differenti corrispondono idee differenti, e pertanto anche le idee costituiscono una realtà plurale, che corrisponde (appunto) alla pluralità delle specie esistenti . La differenza o diversità delle idee, da cui dipende la diversità delle specie, è denominata da Schopenhauer «diversità trascendentale [*transscendentale Diversität*]».[146] L'uso della forma plurale è da riferire a questo specifico tratto del discorso.

Essendo situate al di fuori del tempo e dello spazio, idea platonica e cosa in sé sono del tutto estranee al divenire, ossia al processo di nascita (o inizio), mutamento e morte (o fine) che caratterizza le transeunti cose del mondo. L'idea platonica *sive* cosa in sé costituisce di conseguenza l'unica vera realtà eternamente identica a se stessa; essa sola è l' l'ὄντως ὄν, *das wahrhaft Seyende der Welt*.[147]

Schopenhauer sembra andare particolarmente orgoglioso di questa sua "scoperta" teorica, che concilia due grandiose dottrine filosofiche – metafisica platonica e criticismo kantiano – apparentemente antitetiche.

> L'identità di questi due celeberrimi paradossi di quei due grandi filosofi non è stata ancora mai osservata: il che dimostra che dall'apparire di Kant né lui né Platone sono stati capiti davvero da qualcuno. Ma i due paradossi […] sono il miglior commento l'uno dell'altro. L'identità di queste due grandi e oscure dottrine è un pensiero infinitamente fruttuoso, che deve diventare un sostegno portante della mia filosofia.[148]

Si ricordi che l'identificazione di idea platonica e cosa in sé appartiene già alla dimensione implicita di un frammento del 1810, redatto contestualmente alla lettura della *Geschichte der Philosophie* di Tennemann. E in effetti Tennemann, nella sua opera, identifica esplicitamente i due termini; tale identificazione, tuttavia, riveste in lui una funzione puramente espositiva, non speculativa o teorica: egli, cioè, non intende sostenere che l'idea di Platone sia la cosa in sé di Kant, ma che Platone, a torto, abbia considerato le «idee» come «cose in sé» (cfr. *supra*, II, 7). La circostanza – abbastanza singolare – che Schopenhauer non menzioni in alcun modo il precedente di Tennemann è spiegabile forse in base al valore propriamente speculativo che in lui, a differenza che in Tennemann, assume la suddetta identificazione.

La posizione dell'identità tra idea e cosa in sé condiziona in modo determinante la comprensione schopenhaueriana del secondo termine. Tale

146 *Ivi*, n. 287, p. 236.
147 Cfr. *ivi*, n. 221, p. 169.
148 *Ibid*.

identificazione, infatti, non significa che l'idea platonica debba essere intesa in base alla cosa in sé di Kant, ma, all'inverso, che quest'ultima debba essere intesa alla luce di ciò che Platone ha chiamato «idea» (οὐσία, *Wesen*, «essenza»). Schopenhauer utilizza cioè l'idea platonica come chiave interpretativa della cosa in sé di Kant. In questo senso, e limitatamente a questo punto, se Tennemann esponeva e interpretava Platone alla luce della filosofia kantiana, Schopenhauer interpreta e spiega Kant a partire da Platone.

D'altra parte, Schopenhauer non è nuovo all'ardito accostamento di dottrine kantiane e platoniche: si ricordi l'identità da lui affermata tra la teoria del carattere intelligibile e il significato del mito platonico di Er (cfr. *supra*, X, 7). Nella dottrina platonica dell'anamnesi (per come esposta nel *Fedone*), Schopenhauer crede di rinvenire *in nuce* la dottrina kantiana dell'apriorità delle conoscenze geometriche.[149]

Certamente, prima ancora che per aver scoperto un'affinità segreta tra Platone e Kant, Schopenhauer è orgoglioso anche solo per aver decifrato l'oscuro e controverso significato dell'espressione «cosa in sé» (al di là, e anzi contro il significato che lo stesso Kant, nella lettera dei suoi testi, intendeva attribuirle). Persino Fichte, nel corso berlinese *Sui fatti della coscienza* frequentato da Schopenhauer, aveva confessato: «Kant ammetteva, al di fuori del *fenomeno*, cose in sé [;] che cosa egli abbia inteso con esse, non lo sa nessun uomo».[150]

In quanto interpretata come idea platonica, la cosa in sé ne acquisisce necessariamente i caratteri e le determinazioni.

Innanzitutto, non essendo affetta da tempo e spazio, e quindi nemmeno dal divenire, la cosa in sé viene intesa, al pari dell'idea platonica («solo *le idee*, le forme eterne, *sono reali* [wirklich]»), come ciò che è reale (*wirklich*) — in modo perfettamente conforme, peraltro, al dettato di Schulze (cfr. *supra*, III, 7-8). Questo implica ovviamente che tutto ciò che non è cosa in sé – il fenomeno (nell'esempio scelto da Schopenhauer, l'animale in carne ed ossa) – non sia reale, ovvero *non sia* veramente. La *Erscheinung* di Kant viene intesa anche qui come il φαινόμενον di Platone (cfr. *supra*, II, 7); il che vuol dire, ancora, che la conoscenza della *Erscheinung* viene identificata con la δόξα (conoscenza del φαινόμενον) di cui parla Platone. D'altra parte, questa identità è affermata già nella dissertazione[151] (cfr. *supra*, IX, 13).

149 HN II, p. 372.

150 *Ivi*, p. 36.

151 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 59, pp. 166-167.

In secondo luogo, non essendo affetta dalla pluralità (*Vielheit*, *Mannigfaltigkeit*) che caratterizza gli individui, la cosa in sé costituisce, al pari dell'idea platonica, l'identità del diverso all'interno di una medesima specie:

> Il *principio della diversità* [*Das* Princip der Diversität], ciò per cui le cose sono *diverse* [verschieden], *è tempo* e *spazio.* Ciò invece per cui le cose (s'intende di *un'unica* specie) sono identiche [*identisch*] è la loro *idea* o la *cosa in sé* [*ihre Idee* oder das Ding an sich].[152]

In terzo luogo, e di conseguenza, tra la cosa in sé e il fenomeno sussiste un rapporto di similarità o somiglianza, tale che il secondo termine è "immagine" o "raffigurazione" del primo. Nel 1815 Schopenhauer affermerà:

> Non appena un uomo, abbandonando il modo consueto di conoscere secondo il principio di ragione sufficiente, passa alla contemplazione di una cosa, e intuisce [*anschaut*] quindi solo l'*idea* della quale la cosa è raffigurazione [*Abbild*] (secondo Platone), o [*oder*] la cosa in sé (secondo Kant), è anche subito *puro soggetto del conoscere*.[153]

Infine (come risulta dal testo appena citato), al pari dell'idea di Platone, la cosa in sé è conoscibile (intuibile). Parlando di quest'ultima, Schopenhauer non intende in alcun modo riferirsi a qualcosa che *sia*, pur essendo assolutamente *inconoscibile*; la sintesi di queste due determinazioni – essere (o esistenza) e inconoscibilità – costituisce per lui, sempre e ancora, una contraddizione:

> Cose in sé, che esisterebbero *senza essere rappresentate,* che di conseguenza sarebbero qualcos'altro che rappresentazioni – rappresentarci tali cose è la massima contraddizione possibile.[154]

> È un *errore fondamentale*, tanto miserevole quanto universalmente diffuso e saldamente radicato, pensare che vi possa essere nelle cose e in noi molto che sarebbe bensì conoscibile in generale (ossia che *sarebbe*; poiché essere è essere conoscibile [*Seyn ist erkennbar-seyn*]), mai suscettibile però di essere conosciuto *da noi*, a causa della limitatezza delle forze del nostro spirito.[155]

Schopenhauer non si propone certo di realizzare «la massima contraddizione possibile», né di commettere il «miserevole» «errore fondamentale»

152 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 287, p. 235.
153 *Ivi*, n. 436, pp. 383-384.
154 *Ivi*, n. 171, p. 127.
155 *Ivi*, n. 223, p. 171. Cfr. anche *ivi*, n. 210, p. 52 e sgg.

che egli stesso denuncia. Di conseguenza, parlando della cosa in sé *sive* idea platonica, egli intende riferirsi a qualcosa che *può essere conosciuto* dall'uomo. Si potrebbe addirittura concludere – anche se l'esplicito dei testi non contiene questa conclusione – che, se «essere» non significa altro che «poter essere conosciuto», la cosa in sé, in quanto ὄντως ὄν (veramente essente), rappresenta ciò che è veramente o assolutamente conoscibile: l'oggetto della conoscenza perfetta o epistemica, al pari appunto dell'idea platonica.

> Chi non può fare altro che ritrovare la connessione delle rappresentazioni, ossia collegare premesse e conseguenze, può diventare un grande dotto [*ein großer Gelehrter*], ma non un filosofo, tanto meno un pittore, o un poeta, o un musicista. Tutti costoro infatti debbono conoscere [*erkennen*] le cose in sé, le idee platoniche, il dotto solo il fenomeno [*Erscheinung*] […].[156]

L'idea o cosa in sé è oggetto di conoscenza per l'individuo geniale, capace di sospendere momentaneamente il turbine del proprio volere ed elevarsi così alla condizione di «puro soggetto del conoscere».

Ma che ne è, in tutto questo, della «coscienza migliore»?

10. *Coincidenza e contrapposizione di coscienza migliore e conoscenza dell'idea. La coscienza migliore non è «coscienza»: il punto di rottura della teoria e l'abbandono dell'espressione «coscienza migliore»*

Si è visto che la teoria della doppia coscienza implica fin dall'inizio una fondamentale contraddizione. Da un lato, della coscienza migliore eterna si può parlare solo negativamente (*negativ*),[157] perché le parole, denotando «concetti», si fondano sull'attività della ragione e dell'intelletto, e quindi possono riferirsi solo a ciò che appartiene all'ambito empirico; dall'altro lato, la determinazione «coscienza» è positiva, e quindi non può essere riferita legittimamente a ciò che Schopenhauer intende denotare con l'espressione «coscienza migliore».

---

156 *Ivi*, n. 301, p. 248. Traduzione modificata. L'identificazione di idea platonica e cosa in sé e la ricezione della sapienza indiana fanno sì che la genesi del concetto schopenhaueriano di «cosa in sé» non possa essere spiegata soltanto in riferimento al dibattito dell'idealismo postkantiano, come invece interpreta unilateralmente (peraltro con scarsa originalità) M. Kisner (cfr. *Der Wille als Ding an sich. Schopenhauers Willensmetaphysik in ihrem Bezug zu Kants kritischer Philosophie und dem nachkantischen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2016).

157 *Ivi*, n. 35, p. 30.

Questa contraddizione ne produce un'altra: da un lato, coscienza empirica e coscienza migliore sono assolutamente opposte, sì che tutte le determinazioni dell'una risultano all'altra completamente estranee, e viceversa; dall'altro lato, esse sono pur sempre accomunate dalla determinazione «coscienza», che implica l'essere conoscente (la coscienza empirica conosce il mondo empirico, la coscienza migliore conosce il mondo sovrasensibile : cfr. *supra*, VII, 6; VIII, 5). L'uso dell'attributo in forma comparativa, «migliore», ha senso soltanto in relazione al presupposto di una tale comunanza (cfr. *supra*, VII, 14; VIII, 20). Nel 1813 Schopenhauer giunge a un passo dal rilevare la suddetta contraddizione, là dove scrive che la coscienza migliore, a differenza della coscienza empirica, «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce».[158] Nei frammenti del 1814, questo tratto del discorso viene approfondito in modo radicale, ed è proprio da qui che si origina la crisi definitiva del sistema della doppia coscienza.

Sviluppando alcune riflessioni del 1813 concernenti la natura essenzialmente relativa del concetto di «nulla» (cfr. *supra*, VIII, 2-5), Schopenhauer scrive nel 1814 che l'uomo, in virtù della «duplicità della [sua] coscienza», può assumere due differenti e antitetici punti di vista.[159] Nel primo, la vera e unica realtà è costituita dalla materia e dal mondo empirico, sì che allora «è nullo [*nichtig*] per noi tutto ciò che non riempie lo spazio, non è materia, quindi anche le idee platoniche, le forme eterne delle cose».[160] Nel secondo punto di vista, che è proprio della coscienza migliore, «tutto quel mondo scompare come un lieve sogno mattutino, come un'illusione ottica», sì che l'unica vera realtà è rappresentata dalle «idee platoniche».[161] Per la coscienza empirica, solo il mondo nel tempo è reale, mentre l'ambito eterno è nulla; reciprocamente, per la coscienza migliore il mondo empirico è un nulla, solo il mondo eterno è reale.

Questi due differenti punti di vista sembrerebbero richiamare le due posizioni denominate da Kant, rispettivamente, «realismo empirico» e «idealismo trascendentale» – le quali però, nelle intenzioni di Kant, non sono opposte o antitetiche, ma complementari (cfr. *supra*, II, 6); inoltre, l'«idealismo trascendentale» non include in alcun modo la conoscenza positiva della *cosa in sé*, mentre il secondo punto di vista menzionato da Schopenhauer consiste nella conoscenza perfetta e completa delle *idee* (ossia, per Schopenhauer, delle stesse cose in sé).

158 Cfr. *ivi*, n. 96, pp. 88-89.
159 *Ivi*, n. 234, p. 179.
160 *Ivi*, p. 180.
161 *Ibid*.

Ora, il punto è però che

> da ultimo anche le idee scompaiono, in quanto la coscienza si ritrae nella quiete eterna e nell'inoffuscata beatitudine, il sole spirituale di Platone (*Repubblica*, VII). Diventa ora chiaro che l'eterna, imperturbabile, infinita realtà della materia di prima era pur solo relativa, dipendeva cioè dal comparire della coscienza come soggetto, per cui esistono solo oggetti. Ma ora la coscienza dimostra di poter comparire [*auftreten*] anche altrimenti che come soggetto, ed è qui la libertà, la possibilità di annullare [*vernichten*] il mondo anche teoreticamente.[162]

Trascendendo le stesse idee platoniche (che sono oggetto di conoscenza), la coscienza si presenta come un che di differente dall'essere-soggetto (*anders als Subjekt*); ciononostante, rimane «coscienza». La problematicità di questo punto è evidente. Ma ancora: da un lato, *la coscienza migliore conosce le idee*; dall'altro lato, *è al di là di esse, come pure di ogni possibile conoscenza*, e si pone quindi al livello di ciò che per Platone è «al di là dell'essenza [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας]»: il Bene,[163] ovvero, per Plotino, l'Uno.[164] Essendo al di là della scissione in soggetto e oggetto, la coscienza migliore non è distinta da ciò di cui è (o sarebbe) «coscienza», ed è quindi *unità assoluta* con il suo "oggetto" – il quale pertanto, al contrario dell'idea platonica, non è propriamente tale. Nella misura in cui la coscienza migliore non è «soggetto», il suo "ambito" (ciò a cui essa è rivolta, il "luogo" che essa abita) non può essere «oggetto».

Poche pagine prima, Schopenhauer aveva tentato di ricondurre la conoscenza dell'idea platonica (in quanto essa è oggetto per un soggetto) alle facoltà della coscienza empirica:

> L'*idea platonica* è propriamente un fantasma alla presenza della ragione. È un fantasma a cui la ragione ha dato lo stampo della sua universalità; un fantasma in presenza del quale essa dice: «Così sono tutti quanti», ossia «ciò in cui questo rappresentante non è adeguato al suo concetto, non è essenziale». L'idea platonica sorge dunque dall'attività unificata della fantasia e della ragione.[165]

Attraverso il ricorso a due facoltà dello spirito, e cioè alla ragione e alla fantasia, Schopenhauer cerca di spiegare la doppia natura – rispettivamente:

---

162 *Ivi*, p. 181.
163 Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 b-516 c; trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 1235 e sgg.
164 Cfr. Plotino, Enneade I 7, 1, in Id., *Enneadi*, cit., p. 83.
165 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 226, p. 172.

universale, come i concetti, e *intuitiva*, come i fantasmi – dell'idea.[166] (Sulla differenza tra «concetto» e «fantasma», cfr. *supra*, IV, 3).

La contraddizione tra *identità* e *differenza* di coscienza migliore e conoscenza delle idee platoniche esplode nel frammento n. 250. Ai due possibili punti di vista dell'uomo Schopenhauer fa qui corrispondere, rispettivamente, l'individuo razionale e l'individuo geniale: per il primo, la vera e unica realtà è costituita dal mondo empirico; per il secondo, invece, dall'idea platonica.[167] Tale contrasto di prospettiva assume la forma di una radicale e insolubile «antinomia»:

> Questa *antinomia* non sta nella ragione, ma è il punto di svolta sul cui vertice *si bilancia* il mondo: è una delle espressioni dell'opposizione [*Gegensatzes*] tra coscienza empirica e coscienza migliore: ognuna delle due antitesi è vera ed è falsa, secondo che si stia in questo o in quel punto di vista.[168]

Il primo punto di vista caratterizza l'«empirismo» e il «razionalismo», chiusi all'interno della conoscenza secondo il principio di ragione; il secondo punto di vista caratterizza invece «il criticismo autentico [*der ächte Kriticismus*]».[169] Schopenhauer sottintende evidentemente che l'opposizione tra *conoscenza secondo il principio di ragione* e *conoscenza dell'idea platonica* corrisponda all'opposizione tra coscienza empirica e coscienza migliore. Segue però una chiusa, che limita in modo importante il valore di tale corrispondenza:

> Ma la coscienza migliore non conosce né oggetto né soggetto: non si colloca quindi in nessuno dei due punti di vista dal momento che anche l'idea platonica è un oggetto. Ma la sua espressione [*Aeußerung*], il genio, si colloca nel secondo punto di vista: la sua altra espressione, la santità, consiste nell'intuire l'idea del mondo e nel *non volerla*.[170]

In sé, la coscienza migliore non è né soggetto né oggetto; essa si pone pertanto a un livello superiore rispetto all'idea platonica, la quale, essendo comunque oggetto di conoscenza, presuppone sempre un soggetto che le stia di fronte. Di conseguenza, il punto di vista dal quale si contempla l'idea platonica non appartiene alla coscienza migliore in sé, bensì a una delle due sue possibili manifestazioni, e cioè il genio. La sua *altra* manifestazio-

166 Cfr. *ivi*, pp. 172-173. Cfr. anche *ivi*, n. 261, p. 211.
167 *Ivi*, n. 250, p. 199.
168 *Ivi*, pp. 199-200.
169 *Ivi*, p. 200.
170 *Ivi*, p. 200.

ne o «espressione», e cioè la santità, aggiunge alla conoscenza dell'«idea del mondo» il *rifiuto* o ripudio di essa.

Si è visto che, nel frammento n. 86 del 1813, la coerenza interna del testo richiede che l'idea platonica costituisca l'oggetto di conoscenza della coscienza migliore; ciononostante, Schopenhauer non afferma espressamente questa tesi, e tale mancanza di esplicitezza è interpretabile come un segno delle sue riserve al riguardo (cfr. *supra*, VIII, 14). Se è così, quelle riserve trovano ora, nel 1814, il loro fondamento, sì che il loro contenuto entra finalmente nell'esplicito del testo: l'idea platonica non può essere il correlato della coscienza migliore perché, a differenza di quest'ultima, si oppone al mondo empirico in modo non assoluto. *La coscienza migliore eterna è il «nulla» della coscienza temporale e del suo ambito* (cfr. *supra*, VIII, 2-6; X, 5); e in effetti essa è annullamento teoretico e pratico del mondo (il ritiro della coscienza migliore nel Sole spirituale di Platone realizza la possibilità di «annullare il mondo anche teoreticamente»; il non volere «l'idea del mondo» annulla il mondo praticamente). *L'idea platonica, invece, pur essendo eterna, non è affatto il «nulla», bensì il vero essere del mondo empirico*, «l'essenza più intima [*das innerste Wesen*]» di quest'ultimo,[171] l'ὄντως ὄν.[172] Questa differenza sostanziale tra due termini entrambi *eterni* sottintende due differenti e contrapposti concetti di eternità, che dovranno essere analizzati più avanti (cfr. *infra*, XII, 9). Qui interessa rilevare soprattutto che, mentre l'idea è «oggetto», la coscienza migliore non è «soggetto»; la differenza che sussiste tra esse coincide quindi, in ultima analisi, con la differenza tra *opposizione non assoluta* e *opposizione assoluta* al «mondo».

Nel frammento n. 253 Schopenhauer trae finalmente la conseguenza radicale della differenza tra «coscienza migliore» e «essere soggetto»: *la coscienza migliore non è, e non può essere, «coscienza»*.

> *Sapere* vuol dire propriamente possedere dei *concetti* e le loro connessioni nella pratica, ossia nella dipendenza dalla volontà, al fine di renderli presenti; è quindi condizionato dalla *ragione. Essere coscienti* [bewußt seyn] di una cosa significa pertanto averla collocata ed esercitata praticamente in concetti astratti […].
>
> In conseguenza di tutto ciò bisognerebbe limitare la *coscienza* [Bewußtseyn] alla *ragione*, cosa che tuttavia non è possibile. Adoperiamo infatti questa parola (non esistendone un'altra) non per designare l'essere soggetto come correlato di *tutte* le classi di rappresentazioni, ma per comprendervi addirittura

171 *Ivi*, nota al n. 54, p. 40.
172 *Ivi*, n. 250, p. 198.

> la *coscienza migliore* [*das* bessre Bewußtseyn] che non è affatto un essere soggetto.[173]

Si può indicare in questo frammento il decisivo punto di crisi della teoria della doppia coscienza. Di qui in poi, la figura della coscienza migliore fa tre fugaci apparizioni di scarsa rilevanza teorica (frammenti nn. 256, 274, 286), e poi scompare definitivamente.[174]

Nei frammenti nn. 290, 291 e 319, Schopenhauer usa l'aggettivo «migliore» ancora in senso "metafisico" (ossia per cercare di denotare un'opposizione assoluta al mondo empirico), riferendolo però non più al sostantivo «coscienza», ma, rispettivamente, ai sostantivi «genio»,[175] «uomo»,[176] «natura».[177] L'utilizzo di questi sostantivi indica chiaramente le riserve di Schopenhauer nei confronti del sostantivo che viene sostituito (espresse nel sopra citato frammento n. 253). Esse dipendono sostanzialmente dal rifiuto dell'uso trascendente dell'intelletto, ossia dall'illeggittimità dell'uso di un termine appartenente all'ambito empirico («coscienza») per denotare qualcosa che trascende necessariamente quell'ambito, e che è anzi il suo «nulla».

11. *Affinità e differenze tra la coscienza migliore e il puro soggetto del conoscere. La conoscenza dell'idea come risultato dello «strapparsi» dal volere*

La scomparsa del termine «coscienza migliore» non significa affatto la scomparsa dei tratti di fondo che ne costituiscono il concetto. La determinazione non più riferibile ad essa – l'essere coscienza o soggetto di conoscenza della realtà metempirica, e cioè dell'idea platonica – viene "rilevata" dalla figura del puro soggetto del conoscere. Da questa prima e fondamentale comunanza – *la capacità di conoscere l'idea platonica* – derivano tutte le altre determinazioni comuni a queste due figure, che è opportuno a questo punto considerare.

---

173 *Ivi*, n. 253, pp. 201-202.

174 Nel frammento n. 281 Schopenhauer si riferisce solo *implicitamente* alla coscienza migliore, là dove scrive che «nell'uomo vive […] un'altra coscienza [da quella naturale], quella, se non di essere qualcos'altro rispetto alla natura, di poterlo tuttavia essere, non appena lo voglia [*sobald er will*]» (cfr. *ivi*, p. 229).

175 *Ivi*, n. 290, p. 239.

176 *Ivi*, n. 291, p. 239.

177 *Ivi*, n. 319, p. 264.

Innanzitutto, *la contrapposizione alla volontà di vivere*. Come si è visto, è grazie alla volontà che l'individuo può scegliere se essere coscienza empirica o coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11). Alla volontà della vita nel tempo (*Lebenwollen*) è assolutamente opposta la volontà migliore (*der bessre Wille*, la volontà della coscienza migliore: genitivo oggettivo: cfr. *supra*, X, 11). La vita temporale costituisce infatti l'ambito assolutamente opposto a quello della coscienza migliore:[178] ognuno di essi è il nulla o l'opposto (*Gegensatz*) dell'altro.[179] Se e nella misura in cui *vuole* la vita, l'individuo *è* coscienza temporale empirica e *conosce* quindi il mondo empirico; viceversa, se e nella misura in cui non vuole la vita, ovvero *vuole* la coscienza migliore, l'individuo *è* coscienza migliore eterna e *conosce* pertanto l'ambito metempirico. Fermo restando che la conoscenza della coscienza empirica è regolata dal principio di ragion sufficiente, fino al frammento n. 234 Schopenhauer ritiene che la coscienza migliore conosca l'idea platonica. Proprio in questo senso le due forme di conoscenza sono l'una l'opposto (*Gegensatz*) dell'altra,[180] al pari dei due rispettivi ambiti e, in definitiva, delle due rispettive coscienze.

Il fatto che l'individuo conosca la realtà empirica o l'idea platonica dipende pertanto dalla sua (dell'individuo) autodeterminazione come coscienza empirica o come coscienza migliore; ma questa autodeterminazione dipende a sua volta dalla *volontà* dell'individuo medesimo. Quelle due forme di conoscenza (delle quali la prima è per Schopenhauer assolutizzata dal dogmatismo, mentre la seconda corrisponde al punto di vista del criticismo autentico) sono pertanto subordinate alla volontà che sceglie tra coscienza empirica e coscienza migliore (ovvero tra la vita nel tempo e la sua negazione); esse subentrano in virtù di una decisione pratica, anziché in conseguenza di una dimostrazione teorica. È il tratto volontaristico del discorso di Schopenhauer (cfr. *supra*, X, 13).

Si richiami che anche Fichte – sia pure in un contesto teorico profondamente diverso – riconduceva la *scelta* tra «dogmatismo» e «criticismo» a una dimensione pratica, e cioè all'inclinazione (*Neigung*) e all'interesse (*Interesse*) dell'individuo.[181]

178 Cfr. *ivi*, n. 158, pp. 119-120.
179 Cfr. *ivi*, n. 46, p. 35.
180 *Ivi*, n. 330, p. 275.
181 Cfr. J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, in L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte*, Introduzione, Bibliografia e Testi, vol. XVII, cit., p. 954 e sgg. Cfr. anche F. W. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e scetticismo*, cit., p. 37 e sgg. (Lettera sesta).

Successivamente al frammento n. 250, Schopenhauer attribuisce la conoscenza dell'idea platonica al puro soggetto del conoscere, non più alla coscienza migliore; ma la dinamica volontaristica sopra evidenziata permane. Per accedere alla conoscenza dell'idea platonica è necessario preliminarmente disattivare o abbandonare la conoscenza secondo il principio di ragione; e ciò è possibile solo attraverso una momentanea sospensione della volontà di vivere, in virtù della quale l'individuo – che è normalmente soggetto sia del conoscere che del volere – smette di essere soggetto del volere, rimanendo *soltanto* (e quindi «puro») soggetto del conoscere:

> Lo stato più felice dell'uomo è quello in cui, staccatosi dal volere [*vom Wollen losgerissen*], è diventato *puro soggetto del conoscere*, dove il corpo è suo oggetto solo in quanto trasmette la conoscenza dell'oggetto mediato e di conseguenza non viene percepito per sé come oggetto della volontà.[182]

Poco prima Schopenhauer aveva scritto che lo scopo della filosofia è, in ambito teoretico, la conoscenza dell'idea platonica; in ambito pratico, la realizzazione della «felicità», per la quale è necessario «staccarci dal volere [*vom Wollen uns loszureißen*] e perseverare nella coscienza migliore».[183] Lo staccarsi dal volere produce quindi, *in ambito teoretico*, l'elevazione dell'individuo a puro soggetto del conoscere (e la conseguente conoscenza dell'idea platonica), *in ambito pratico*, l'autodeterminazione dell'individuo stesso come coscienza migliore. Questa circostanza indica nel modo più chiaro che la figura del puro soggetto del conoscere rileva la sfera teoretica o conoscitiva precedentemente attribuita alla coscienza migliore (e quindi anche il sotteso tratto volontaristico del discorso, sopra indicato). Tutto questo avrà delle conseguenze estremamente rilevanti sull'assetto del sistema maturo (cfr. *infra*, XII, 9).

La dismissione di ogni possibile volontà in relazione agli oggetti comporta *l'attitudine puramente contemplativa* (conoscitiva) del puro soggetto del conoscere, la quale costituisce un terzo elemento in comune con la coscienza migliore (oltre alla capacità di conoscere l'idea platonica e alla contrapposizione alla volontà). Come la coscienza migliore osserva le cose «*in modo oggettivo*» (cfr. *supra*, VIII, 13), sì da rapportarsi al mondo come un dio dell'Olimpo,[184] così anche il puro soggetto del conoscere «contem-

182 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, n. 257, p. 205.
183 *Ivi*, n. 256, p. 205.
184 Cfr. *ivi*, n. 187, p. 136. Schopenhauer si pone il problema del rapporto tra la filosofia della coscienza migliore e la cultura dell'antica Grecia: «nei Greci, soprattutto in Omero, la ragione non ha ancora nozione alcuna della coscienza migliore,

pla in modo davvero *oggettivo* e con occhi di artista», è il quieto spettatore di tutta la tragedia della vita[185] (cfr. *supra*, X, 8).

In quarto luogo, il soggetto puro eredita dalla coscienza migliore l'*estraneità al tempo e allo spazio*. Come la coscienza migliore è eterna, così il soggetto del conoscere, correlato dell'idea platonica, è «situato fuori del tempo».[186]

In quinto luogo, puro soggetto del conoscere e coscienza migliore condividono la *non-individualità*. Essendo al di là di tempo e spazio, che costituiscono il principio di individuazione, il soggetto puro è, al pari della coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 8), «libero dall'individualità e dal suo principio».[187] Il suo correlato, l'idea platonica, è parimenti universale, non individuale (a differenza degli oggetti empirici, che costituiscono il correlato oggettivo del soggetto individuale empirico.

In conseguenza dello spostamento sul soggetto puro dell'attitudine puramente contemplativa o conoscitiva, precedentemente attribuita alla coscienza migliore, Schopenhauer riconduce l'esperienza del sublime non più alla coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 12), ma al puro soggetto del conoscere.[188]

---

che pertanto non ha trovato affatto espressione nel linguaggio […]. Allora [essa] riposava tutta all'interno dello spirito, come un dio nel santissimo, e non aspirava a pervenire alla coscienza empirica razionale» (cfr. *ivi*, n. 162, p. 121). In questo senso, «Omero si mantiene unicamente e senza vacillare nel mondo dei sensi», e il mondo dei sensi è il mondo della coscienza empirica, egli «è così puramente oggettivo» (*Ibid*.). In seguito, tuttavia, Schopenhauer cambia parere: Omero ha rappresentato «il dilaniarsi, il correre, il contendere e l'infuriare del mondo, così come è oggetto della nostra coscienza empirico razionale»: ossia l'infelicità della volontà (*ivi*, n. 187, p. 136). «Ma la coscienza migliore in noi, che troneggia dalla profondità dell'intimo non toccata né scossa da tutto ciò, egli l'ha oggettivata e personificata (proprio come ha fatto con le singole forze della natura) negli déi beati, immortali, che dall'Olimpo guardano quieti il tumulto e per i quali tutto ciò che è solo uno scherzo» (*Ibid*.).

185 Cfr. *ivi*, n. 191, p. 141.

186 *Ibid*.

187 *Ivi*, n. 217, p. 164.

188 Cfr. *ivi*, n. 337, pp. 279-280: «Il mio *Io come corpo*, come volontà, si perde nel tempo infinito, scompare nello spazio infinito, e così, guardando indietro al mio io, penso con un brivido alla serie dei millenni e vedo con un brivido i mondi innumerevoli nella cupola del cielo. – Ma se torno in me […] e divento consapevole di me stesso come *eterno soggetto del conoscere*, esprimo con orgoglio e sicurezza l'innegabile verità che i mondi sono la mia rappresentazione, che io dunque, l'eterno soggetto, sono il supporto di questo universo, il cui essere tutto non è che una relazione con me. Cosa resta del brivido, della paura? Io sono, non c'è null'altro, il mondo poggia su di me, nella quiete che da me emana: come

In quanto puro conoscente, il soggetto del conoscere è, come si è già rilevato (cfr. *supra*, X, 8), una figura affine al Testimone di cui parlano i testi indiani. Questa affinità è riconosciuta da Schopenhauer nella seconda edizione della dissertazione:

> […] l'Io portatore delle rappresentazioni, il soggetto del conoscere, essendo, come correlato necessario di tutte le rappresentazioni, la condizione di esse, non può mai diventare esso stesso rappresentazione o oggetto. Per esso valgono le belle parole della sacra Upaniṣad: *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est* [Non lo si può vedere: vede tutto; e non lo si può udire: ode tutto; non lo si può conoscere: conosce tutto; e non lo si può comprendere: comprende tutto. Oltre a questo, che vede, e conosce, e ode, e comprende, non v'è altro ente]. Oupnekhat. Vol I, p. 202.[189]

Questo passo conferma il condizionamento esercitato dallo *Oupnek'hat*. Ma, anche in questo caso, non si devono dimenticare alcuni importanti precedenti dei manoscritti: già nel 1809 la contemplazione è riferita ad un punto di vista estraneo al mondo dell'esperienza e del divenire (e cioè ad un «mondo di spiriti»: cfr. *supra*, I, 5-7), tant'è vero che, secondo Schopenhauer, «il modo migliore per esprimere la manchevolezza [*Mangel*] di Kant» – il quale ha escluso dalla sua indagine teoretica il mondo metempirico – «è forse dire: non ha conosciuto la contemplazione»[190] (cfr. *supra*, I, 7). Nel 1813, ben prima dello studio dello *Oupnek'hat*, l'atteggiamento contemplativo viene riferito alla coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 13-15). Il frammento n. 121 recita:

> Scambiandosi con il suo oggetto immediato, conoscendosi come essere temporale [*Zeitwesen*], credendo di essere divenuto e di dover trapassare – l'uomo è come uno che fermo sulla sponda segue con lo sguardo le onde e crede di essere lui a nuotare mentre le onde stanno ferme; ma è lui a star fermo e solo le onde si muovono.[191]

---

potrebbe impaurirmi, come potrebbe spaventami la sua grandezza, che è sempre e solo la misura della mia grandezza, che sempre la sormonta! Questa conoscenza è il sentimento del *sublime*».

189 A. Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 41, p. 201.

190 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17 p. 17. Traduzione modificata.

191 *Ivi*, n. 121, p. 102.

Solo sotto il presupposto di questo preesistente interesse e di queste precedenti riflessioni, i testi dello *Oupnek'hat* hanno potuto rappresentare per il giovane Schopenhauer una fonte privilegiata e un fondamentale termine di confronto. È significativo il fatto, già menzionato, che egli cerchi di rinvenire un ulteriore precedente delle proprie considerazioni nella filosofia di Kant: questi avrebbe dimostrato che tutto ciò che esiste (il fenomeno), esiste solo come *oggetto* in relazione al *soggetto*, il quale, essendo speculare e opposto all'oggetto medesimo, è necessariamente estraneo a tutte le determinazioni oggettuali o fenomeniche.[192] Schopenhauer accosta così il criticismo kantiano e la filosofia di Schelling ai testi dello *Oupnek'hat*, come un tentativo incompiuto di esporre l'«infinità soggettiva».[193] D'altra parte, nell'appendice al primo volume dello *Oupnek'hat*, lo stesso Duperron aveva affermato che la filosofia trascendentale kantiana, al pari dei testi sacri indiani, richiama l'uomo a se stesso (cfr. *supra*, 2).[194]

Ora, la capacità di conoscere l'idea platonica, da cui – posto il modo specifico in cui Schopenhauer intende la conoscenza dell'idea – derivano tutte le altre determinazioni comuni tra la figura del puro soggetto del conoscere e la coscienza migliore, non copre per intero il significato che Schopenhauer attribuisce (o attribuiva) a quest'ultima espressione («coscienza migliore»), bensì solo quel tratto di esso che consiste nella conoscenza dell'eterno, e che ora viene espressamente espunto dal contenuto della suddetta espressione (insieme al termine «coscienza») e riferito al soggetto puro. Resta ancora un tratto scoperto di quel significato: quello che consiste nell'*opposizione assoluta al mondo empirico e, di conseguenza, alla stessa conoscenza come tale* (dato che il cosiddetto «essere» delle cose del mondo, in realtà, altro non è che un «essere conosciuto»: cfr. *supra*, IX, 3).

> In questi Fogli […] ho spesso detto e messo in chiaro che in quanto *volenti* siamo *infelici*, in quanto *conoscenti felici* [seelig] […]. Qui rimane oscuro ancora questo, che la *coscienza migliore* (la beatitudine [*Seeligkeit*] vera e propria) non si scinde in soggetto e oggetto, e quindi l'essere soggetto appartiene alla coscienza empirica ossia allo stato di infelicità (o perlomeno alla possibilità dell'infelicità) […].
>
> Se fossimo meramente volenti e non conoscenti, saremmo in balia di un'eterna dannazione. La vita è quindi un bene solo in quanto siamo *conoscenti,* giacché in quanto siamo *volenti è* un tormento; il conoscere è la promessa

192 Cfr. *ivi*, n. 227.
193 *Ivi*, n. 240, p. 187.
194 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., p. 711.

> della redenzione, è il vero evangelio, il volere invece è l'inferno stesso. Di qui, ora, la nostra felicità in quanto ci sentiamo come puro soggetto del conoscere; benché infatti questo non sia ancora la felicità [*Seeligkeit*], non sia ancora la coscienza migliore, è tuttavia la condizione, la via che vi conduce, la promessa di questa via […].[195]

Il conoscere, di per sé, non costituisce ancora la vera e propria redenzione, ma solo la sua promessa, il suo annuncio (e in questo senso è letteralmente l'«evangelio»). La beatitudine suprema, l'autentica e conclusiva redenzione, si identifica piuttosto con la coscienza migliore, che «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce».[196] Dal momento che il conoscere è in essenziale relazione al mondo (anche e soprattutto là dove abbia come proprio contenuto le idee platoniche, che costituiscono l'*essenza* del mondo stesso), il puro soggetto del conoscere, pur conservando una parziale affinità con l'*âtma* di cui parla lo *Oupnek'hat*, non può più rappresentare, a differenza della coscienza migliore, ciò che l'uomo era "prima" di volere il mondo e "cadere" così nel tempo – ovvero ciò che egli, redimendosi, deve «di nuovo» diventare (cfr. *supra*, X, 8). Questa irriducibile eccedenza della coscienza migliore rispetto al puro soggetto del conoscere verrà presto rilevata da un'altra figura teorica, destinata a entrare in scena come il vero e ultimo protagonista delle riflessioni di Schopenhauer: la negazione della volontà di vivere (cfr. *infra*, 13-15).

12. *«Il mondo come cosa in sé è una grande volontà». L'identificazione di cosa in sé, idea platonica e volontà*

Nel frammento n. 210 Schopenhauer scrive che il compito della filosofia è restituire fedelmente, attraverso i concetti della ragione, «le idee di tutto ciò che sta nella coscienza» e, in ultimo, «l'idea di tutto ciò che *è* e vive», ossia «l'idea dell'*essere* nel tempo» in generale[197] (cfr. *supra*, X, 12). Ma l'«essere nel tempo» non è altro che «il mondo [*die Welt*]».[198] L'oggetto vero e proprio della filosofia è di conseguenza «l'idea del mondo».[199]

---

195 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 274, p. 221.
196 *Ivi*, n. 96, pp. 88-89.
197 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, pp. 155.
198 *Ibid*.
199 *Ivi*, n. 250, p. 200.

Negli appunti successivi Schopenhauer elabora e deduce per analogia – attraverso l'universalizzazione del carattere intelligibile – il concetto di una *universale* volontà di vivere, il cui fenomeno o apparire è appunto «questo mondo nullo, privo di soddisfazione e triste»[200] (cfr. *supra*, 6-7).

Se ora a tutte queste premesse si aggiunge l'identificazione di idea platonica e cosa in sé (cfr. *supra*, 9), la conclusione non può che essere la seguente:

> Il *mondo come cosa in sé* [*Die* Welt als Ding an sich] è una grande volontà, che non sa cosa vuole; perché non *sa* ma *vuole* soltanto, appunto perché è una volontà e nient'altro.[201]

Questa «grande volontà», di cui il mondo è fenomeno,[202] non può sapere o conoscere nulla, appunto perché è «volontà e nient'altro»; volere e conoscere sono due determinazioni antitetiche (cfr. *supra*, 8). In quanto pura e semplice «volontà», essa semplicemente *vuole*, senza *sapere* che cosa sia ciò che essa vuole.

In generale, la cosa in sé o idea platonica rappresenta l'*identità del diverso* all'interno di una medesima specie (cfr. *supra*, 9). Poiché «tutto ciò che è, è solo fenomeno di una *volontà, volontà* fatta corpo»,[203] l'idea o cosa in sé di una singola cosa è, in ultima analisi, la «volontà» di cui la cosa singola costituisce l'«obiettità [*Objektität*]».[204]

Ma allora, che la volontà sia la «cosa in sé» rispetto a cui il mondo intero è «fenomeno», significa che essa è l'identità del diverso in relazione a *tutti* gli oggetti del mondo, sì da rapportarsi a questi ultimi proprio

200 *Ivi*, n. 246, p. 196.

201 *Ivi*, n. 278, p. 225. Pur accogliendo la tesi generale di Y. Kamata (*Der junge Schopenhauer*, cit.), secondo la quale lo sviluppo del pensiero di Schopenhauer fino al 1814 deve essere letto come un progressivo rafforzamento dell'ispirazione criticistica, non concordo con la conseguenza radicale da lui tratta (cfr. *ivi*, p. 235 e sgg.), e cioè che la «volontà» come «cosa in sé» sarebbe la condizione trascendentale dell'esperienza (sì che «in sé» equivarrebbe, qui, ad «apriori»: cfr. *ivi*, p. 240). Senza discutere il ragionamento che sostiene questa tesi, la quale si fonda su una considerazione speculativa di alcuni passi della dissertazione (cfr. *ivi*, p. 171 e sgg., 209 e sgg.), osservo soltanto che, se questa ipotesi interpretativa fosse vera, Schopenhauer userebbe la terminologia kantiana in un modo completamente distorto, identificando ciò che per Kant è assolutamente *esterno* alla coscienza, e cioè la «cosa in sé», con la struttura formale e intrascendibile della coscienza stessa – qualcosa che, lungi dall'essere «in sé», è piuttosto *nella coscienza*.

202 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 278, p. 225.

203 *Ivi*, n. 242, p. 193. Traduzione modificata.

204 *Ivi*, n. 287, p. 237.

come, all'interno di una medesima *species*, l'idea platonica si rapporta agli individui. La volontà come cosa in sé rappresenta cioè la suprema identità del diverso – l'identità "trascendentale" o trasversale a tutte le specie. Si può anche dire che l'intero ambito empirico, ovvero il fenomeno kantiano come tale e nella sua interezza, costituisca il *genus* rispetto a cui la volontà è l'idea platonica, o la cosa in sé. E in effetti, nel frammento n. 577 la relazione tra la volontà come cosa in sé e il fenomeno viene pensata, al pari di quella che sussiste tra idea platonica e cosa in singola, nei termini dell'opposizione «universale [*Allgemeines*]» / «particolare [*Einzlenes*]».[205]

Ma come deve essere pensata propriamente la relazione tra volontà e mondo, ovvero tra cosa in sé e fenomeno?

> L'*idea* platonica, la *cosa in sé*, la volontà (poiché tutto ciò è una stessa cosa) non sono affatto il *fondamento* del fenomeno [Grund *der Erscheinung*]: perché così essa (l'idea) sarebbe la *causa* [Ursach], e in quanto tale una *forza* [Kraft], ma in quanto tale *esauribile*. […] Solo i fenomeni sono connessi tra loro come causa ed effetto (in generale come ragione e conseguenza), non però l'idea o la cosa in sé con il fenomeno. Piuttosto, il fenomeno non è altro che l'idea stessa in quanto viene *conosciuta*.
>
> La volontà è l'idea [*Der Wille ist die Idee*]; se deve venir *conosciuta*, appare come corpo, e quindi in generale come corporeità […].[206]

In quanto cosa in sé o idea, la volontà è estranea alle determinazioni del fenomeno (come l'essere «causa», «ragione» o «fondamento»). In una glossa al *Timeo*, Schopenhauer scrive che solo «ciò che non è idea [o] cosa in sé, bensì fenomeno, è soggetto alla legge di causalità».[207] Tutto questo implica reciprocamente che il mondo (inteso come la totalità dei fenomeni) non possa essere conseguenza o effetto della volontà (intesa come cosa in sé); esso non è altro che il divenire conoscibile della volontà stessa, ovvero la volontà – l'idea platonica, la cosa in sé – *in quanto conosciuta*. L'assenza di una relazione causale tra cosa in sé e fenomeno comporta che il rapporto tra volontà e mondo non sia definibile in termini di «creazione» (a differenza di quanto avviene nei testi dello *Oupnek'hat* in riferimento al concetto di «Mājā»: cfr. *supra*, 2).

---

205 *Ivi*, n. 577, p. 527.

206 *Ivi*, n. 305, pp. 250-251. Traduzione modificata. U. App ritiene completamente trascurabile questo consistente tratto delle riflessioni di Schopenhauer (cfr. *Schopenhauers Kompass*, cit., pp. 169-70).

207 HN II, p. 376.

A partire dal frammento n. 321, Schopenhauer comincia a differenziare la volontà come cosa in sé dall'idea platonica, tendendo a interpretare quest'ultima – ovvero le idee platoniche nel loro complesso – come un primo grado di fenomenizzazione della prima.[208] Infatti, posto che le idee siano i modelli archetipi e universali delle singole cose del mondo, e posto che il mondo nel suo complesso sia il fenomeno della volontà, allora le idee non sono la volontà stessa, ma (appunto) i prototipi eterni del suo fenomeno. Le riflessioni su questo punto si potraggono nei manoscritti fino al 1817 e non possono qui essere analizzate nel dettaglio.[209] Va però menzionato il risultato conclusivo di queste riflessioni, per come formulato ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*: le idee platoniche, per le ragioni sopra addotte, costituiscono il primo grado di oggettivazione o fenomenizzazione della cosa in sé, e sono pertanto «l'oggettità immediata» della volontà; in esse la volontà (cosa in sé) diviene "per la prima volta" *oggetto*, o rappresentazione.[210] Di conseguenza, «la cosa in sé di Kant e l'idea di Platone» – «questi due grandi, oscuri paradossi dei due massimi filosofi dell'Occidente» – non sono proprio «identiche», ma «strettamente apparentate e distinte da un'unica determinazione»: la prima, a differenza della seconda, è «oggetto per un soggetto» (sebbene questo soggetto non sia l'individuo empirico, ma il puro soggetto del conoscere).[211]

Ciononostante, l'identificazione di idea platonica e cosa in sé, anche dopo essere stata abbandonata, lascerà una traccia pesantissima nei manoscritti: *il rapporto tra volontà e fenomeno verrà inteso come analogo a quello che sussiste tra idea e cosa singola*. Ancora nel 1817, Schopenhauer scrive:

> Come una *lanterna magica,* o un teatro di rappresentazioni ottiche, mostra molte e diverse immagini [*Bilder*], ma è un'unica e medesima fonte luminosa a illuminarle tutte, così tutti i fenomeni [*Erscheinungen*] e gli eventi che il mondo abbia mai visto sono solo l'immagine [*Abbild*] dell'unica volontà di

208 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 321, pp. 266-267.

209 Nonostante la differenza affermata già nel frammento n. 321 e sviluppata in modo consistente nei frammenti n. 442 e 479 (cfr. *ivi*, p. 390 e sgg.; 432 e sgg.), Schopenhauer oscilla, e tende ancora per lungo tempo a considerare idea platonica e cosa in sé come identiche (p. e. nei frammenti nn. 486 e 510-511, scritti rispettivamente nel 1815 e 1816: cfr. *ivi*, p. 459 e sgg.).

210 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*,, cit., I 201, § 31, p. 349.

211 Cfr. *Ibid*.

vivere, che in tutte appare e rimane immota, quale che sia il mutare di quelli.[212]

La metafora delle lanterna magica (presente già nella dissertazione del 1813:[213] cfr. *supra*, IX, 14), equiparando implicitamente gli oggetti del mondo a delle mere ombre, sembra offrire una variante del mito platonico della caverna. Come per Platone la cosa singola è immagine (εἰκών[214]) dell'idea, così per Schopenhauer il fenomeno è immagine o raffigurazione (*Abbild*) della cosa in sé. Questo rilevante ed eterodosso assunto permarrà nel sistema maturo (cfr. *infra*, XII, 4-6).

13. *Autoconoscenza e autonegazione della volontà di vivere*

Secondo Schopenhauer l'uomo, attraverso la propria vita, vede «cosa sia quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è».[215] L'uomo *è* ciò che *ha voluto* essere perché la sua vita nel tempo non è altro che il fenomeno o la manifestazione nel tempo del suo carattere intelligibile.[216] Nella propria vita, ognuno vede se stesso come in uno «specchio», che gli consente di realizzare la conoscenza di sé (*Selbsterkenntiß*).[217]

Sennonché, in conseguenza (*in Folge*) di tale conoscenza – il cui contenuto comprende anche e soprattutto il dolore come essenza della vita medesima – l'uomo giunge a rinnegare o ripudiare (*verleugnen*) il proprio carattere, e per questa via è redento (cfr. *supra*, X, 11-13). La conoscenza della (propria) volontà, nella misura in cui costituisce la condizione necessaria della redenzione, rappresenta «l'intero scopo [*Zweck*] della vita» umana.[218]

Inoltre, Schopenhauer deduce il concetto di volontà di vivere universalizzando il concetto di carattere intelligibile (inteso come individuale

212 A. Schopenhauer, I *manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 687, p. 647. Traduzione modificata.
213 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, pp. 145-146.
214 Cfr. Platone, *Fedro*, 250 b (trad. it. in G. Reale, a cura di, *Platone. Tutti gli scritti*, p. 559).
215 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 159, p. 120.
216 *Ibid*.
217 *Ibid*.
218 *Ivi*, n. 191, p. 140.

voler vivere o volere la vita): la volontà di vivere sta al mondo e all'esistenza in generale, come il carattere intelligibile sta al corpo e all'esistenza del singolo individuo (cfr. *supra*, 6).

Se si tengono presenti tutte queste premesse, non stupisce che la medesima "dialettica" tra *conoscenza (esperienza) della vita come dolore* e *negazione della volontà*, riferita in origine al solo carattere intelligibile, venga ora riferita da Schopenhauer anche all'universale volontà di vivere. Come la vita del singolo individuo è lo «specchio» del suo carattere intelligibile,[219] così la vita nella sua totalità è lo «specchio» dell'universale volontà di vivere: attraverso (*durch*) tale conoscenza di sé, la volontà di vivere «può tornare indietro [*sich wenden*] ed è possibile una redenzione».[220]

> Il *mondo come fenomeno* è la conoscenza di se stessa che viene fornita a questa volontà, nella quale essa conosce che cosa vuole. – In quanto tale conoscenza si realizza, essa annienta la volontà, e allora questa non *vuole* più, perché ciò che essa vuole si contraddice, e ora essa sa che cosa vuole.[221]

«Dolore, sofferenza e aspro lavoro», che costituiscono le cifre del mondo e della vita, «uccidono la volontà di vivere»;[222] «*se siamo infelici*, proprio perciò la volontà di vivere viene sempre di più uccisa [*getödt*], e noi condotti più vicino alla redenzione».[223]

La volontà di vivere è per Schopenhauer «la volontà malvagia» universale, di cui il mondo è fenomeno.[224] Questo punto segna un fondamentale momento di divergenza rispetto alla dottrina dello *Oupnek'hat*, secondo la quale il mondo di per sé – in quanto saputo e riconosciuto come *figura* di *Brahm*, il dio Creatore – non è un male, perché è anzi il sacro *ludus* cosmico (*līlā* in sanscrito) di Dio, con il quale Egli ha voluto dilet-

---

219 *Ivi*, n. 159, p. 120.

220 *Ivi*, n. 274, p. 222. Cfr. Anche *ivi*, n. 273, pp. 220-221.

221 *Ivi*, n. n. 278, p. 225. Traduzione modificata. Il testo tedesco recita: «*Die Welt als Erscheinung* ist die Erkenntniß seiner Selbst die diesem Willen beigebracht wird: in der er erkennt was er will. — Sofern diese Erkenntniß zu Stande kommt vernichtet sie ihn, er *will* dann nicht mehr, weil was er will sich widerspricht und er nun weiß was er will» (HN I, pp. 169-170).

222 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 246, p. 196. Traduzione modificata.

223 *Ivi*, n. 293, p. 241. Traduzione modificata.

224 *Ivi*, n. 326, p. 370.

tare se stesso, dividendosi (o moltiplicandosi) nei vari enti.[225] Né *Brahm* è un Dio malvagio. Per Schopenhauer, invece, il mondo è in sé male, e quindi la volontà metafisica che lo ha voluto e lo vuole è essenzialmente *malvagia*. Questo presupposto "gnostico" contribuisce a differenziare ulteriormente il concetto di «volontà di vivere» dal concetto di *Mājā* come *voluntas aeterna* di *Brahm*.

In virtù di tale differenza, non è nemmeno possibile identificare *sic et simpliciter* la *nolitio* dello *Oupnek'hat* – che è un ritorno o un annichilimento dell'uomo in *Brahm*[226] – con la «negazione della volontà di vivere» di cui parla Schopenhauer. Posta l'identità tra volontà di vivere e *voluntas aeterna* di *Brahm*, la negazione della volontà di vivere dovrebbe essere fatta corrispondere piuttosto alla negazione (o autonegazione) di *Brahm* stesso – a meno di non attribuire a Schopenhauer, già nel 1814, una comprensione indologicamente corretta di *Brahm*, come l'Assoluto immanifesto (*Bráhman*), anziché, conformemente allo *Oupnek'hat*, come il Dio creatore (cfr. *supra*, 2). Ma una simile attribuzione sarebbe anacronistica: solo nel § 71 della terza edizione de *Il mondo* (1859) Schopenhauer identificherà definitivamente il *Brahm* con la «negazione della volontà di vivere», in contrapposizione a *Brahmā* che ne rappresenterebbe, invece, l'affermazione. Risulterà così implicitamente smentito un passo dei *Parerga e paralipomena* (1851), in cui le due figure venivano considerate come concettualmente equivalenti nel loro essere entrambe simboli della procreazione e della nascita degli esseri.[227] In breve: mentre la *nolitio* che

225 Cfr. *Oupnek'hat* I, cit., p. 203 (nota al testo di Duperron), pp. 315-317; *Oupnek'hat* II, p. 17 (nota di Duperron).

226 Cfr. *Oupnek'hat* II, p. 10; p. 73 e sgg.

227 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften, von Arthur Schopenhauer*, Berlin 1851, p. 119; trad. it cit., p. 184. Nel frammento n. 603 del 1816 (cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 545) Schopenhauer riconduce al concetto di «volontà di vivere» la *Trimurti* indiana, ossia gli dèi *Brahmā* (Dio della creazione), *Viṣṇu* (Dio della conservazione) e *Śiva* (Dio della distruzione-palingenesi), che sono manifestazioni di *Brahm*; il che implica che quest'ultimo sia ricondotto, appunto, al concetto di «volontà di vivere». Le varianti del § 71 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* nelle prime tre edizioni dell'opera sono, a questo riguardo, molto significative. Nella prima edizione (1819), la negazione della volontà di vivere viene accostata alla «*Resorbtion in den Urgeist, oder* Nieban *der Buddhaisten*» (cfr. WWV 1819, p. 589); nella seconda (1844), alla «*Resorbtion in den Urgeist, oder* Nirwana *der Buddhaisten*» (cfr. WWV 1844, Band, 1, p. 464), e infine, nella terza (1859), alla «*Resorbtion in das* Brahm*, oder* Nirwana *der Buddhaisten*» (cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage,* 2 Bde., Leipzig 1859, d'ora in poi citato

consegue alla *cognitio* dell'Ente supremo è, nello *Oupnek'hat*, il definitivo ritorno o riassorbimento dell'individuo in questo Ente medesimo, per Schopenhauer la *nolitio*, che consegue alla *cognitio* della volontà di vivere come unica essenza del tutto, è invece la definitiva "evasione" da tale essenza, la sua radicale *negazione*.

> Lo scopo del mondo non è di essere un insulso paese di cuccagna, ma di essere una tragedia, in cui la volontà di vivere si conosca [*sich erkenne*] e si converta [*sich wende*] […].
>
> La differenza tra chi causa la sofferenza e chi la subisce è solo nel fenomeno. Il tutto è una volontà di vivere che coincide con grandi sofferenze, conoscendo le quali essa può convertirsi e avere fine.[228]

L'uomo, non appena conosce il proprio essere in sé (che è anche l'essere in sé del mondo), lo nega; ovvero: l'essere in sé del mondo (la volontà di vivere), non appena giunge a conoscere se stesso nell'uomo, si nega.

> In questo spettacolo infinito [del mondo] si intravede soltanto come la volontà che conosce se stessa faccia una conversione [*sich wendet*] e al posto della preoccupazione per il proprio individuo compaia, sotto forma di amore, la pietà verso gli altri, come la conoscenza della miseria altrui faccia dimenticare la propria, [e come] la negazione della vita [*Verneinung des Lebens*] si presenti come ripudio di sé [*Selbstverläugung*].[229]

Poiché la volontà di vivere costituisce l'essenza più intima dell'individuo, negandola o sopprimendola in sé, l'individuo *nega se stesso*. Il rinnegamento (*Verleugnung*) della volontà di vivere in se stessi è cioè,

---

come WWV 1859, Band 1, p. 487). Rispetto alle prime due edizioni, qui il termine *Brahm* prende il posto del termine *Urgeist*. Già nel cap. 48 della seconda edizione, comunque, la negazione della volontà di vivere era descritta come «*Absorbtion in das* Brahm» (cfr. WWV 1844, p. 606). Tuttavia, nel passo sopra indicato dei *Parerga e paralipomena* (1851), Schopenhauer considera *Brahmā* come una semplice «personificazione popolare» di *Brahm*. Queste oscillazioni rivelano una duratura incertezza di Schopenhauer sul significato del termine *Brahm*. Cfr. HN IV/1, p. 125.

228 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 326, p. 270. Traduzione modificata. Testo tedesco: «Daß die Welt ein fades Schlaraffenland sei ist nicht ihr Zweck; sondern dies daß sie ein Trauerspiel sei, in welchem der Wille zum Leben sich erkenne und sich wende […]. Der Unterschied zwischen dem der das Leiden verursacht und dem der es leidet, ist nur in der Erscheinung. Es ist das Alles Ein Wille zum Leben, der mit großen Leiden Eins ist, durch deren Erkenntniß er sich wenden und enden kann» (HN I, pp. 202-203).

229 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 357, p. 398.

in ultima analisi, un ripudio o rinnegamento di se stessi (*Selbstverleugnung*); l'autonegazione della volontà di vivere, che per Schopenhauer può realizzarsi solo nell'individuo umano, coincide perciò con l'autonegazione dell'individuo stesso. Il termine usato da Schopenhauer rimanda ancora un volta al verbo *verleugnen* (o *verläugnen*), lo stesso con cui Lutero rende l'invito a rinnegare se stessi (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν) fatto da Gesù ai discepoli in Mt 16:24 (cfr. *supra*, VIII, 6). Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* il rimando a questo passo del Nuovo Testamento sarà esplicito.[230]

La «negazione della vita» non è da intendere come semplice morte o suicidio, ossia come negazione del mero "fatto" della vita e del corpo, bensì, molto più radicalmente, come negazione o soppressione di ciò, di cui la vita e il corpo medesimi sono il «fenomeno» (cfr. *supra*, X, 14).

> Per la *volontà di vivere* la vita è sempre certa, giacché non è altro che quella stessa volontà, o piuttosto solo *il suo specchio*. Quella volontà non deve temere la morte […]. Solo un individuo può morire, la vita non può morire […]. Voler vivere [*Leben wollen*] o non voler vivere [*nicht leben wollen*] è l'unica questione per cui ci sarà risposta per l'eternità, e il tempo è lo specchio della risposta «io voglio vivere [*ich will leben*]».[231]

Questo rapporto tra conoscenza e volontà limita fortemente la posizione volontaristica di Schopenhauer. Si è visto che la volontà in sé è a suo giudizio sottomessa alla legge di motivazione, ossia alla conoscenza delle opzioni di scelta (cfr. *supra*, X, 13). Nel 1815, per esigenze di coerenza interna, Schopenhauer negherà questo assunto, sottraendo definitivamente la volontà in sé (che è al di fuori del principio di ragion sufficiente) al dominio della legge di motivazione;[232] ciononostante, continuerà a sostenere la possibilità di una (auto)negazione della volontà in conseguenza della conoscenza:

> *A prescindere dalla negazione della volontà in generale mediante la conoscenza come quietivo* [corsivo mio], la volontà stessa, ossia *quel* che l'uomo vuole, il suo fine e il suo scopo, non può mai essere mutato dalla conoscenza […].[233]

230 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 457, § 68, p. 749.
231 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 273, pp. 220-221. Cfr. anche *ivi*, n. 306, p. 252.
232 Cfr. *ivi*, n. 413, p. 351; n. 457, p. 405.
233 *Ivi*, n. 497, p. 449.

Sul rapporto tra conoscenza e volontà nel sistema maturo di Schopenhauer si ritornerà nel capitolo conclusivo (cfr. *infra*, XII, 7-8). Ora è necessario piuttosto occuparsi di un'altra questione: come è descrivibile o definibile la negazione della volontà di vivere?

14. *Univocità della coscienza, della conoscenza e della volontà umane. "Positività" del dolore e "negatività" del piacere. Tornare indietro dall'esistenza: la redenzione nel «nulla»*

Inizialmente, Schopenhauer contrappone al voler vivere o volere la vita (*Lebenwollen*) una forma *positiva* di volontà: la «volontà migliore». Con questa espressione, che ricorre già in alcuni frammenti del 1812, egli intende la volontà dell'eterno, che è antitetica a quella della temporalità (genitivi oggettivi; cfr. *supra*, X, 11-12). In seguito, invece, l'antitesi del volere la vita – intendendo quest'ultimo sia in senso individuale, come «carattere intelligibile», sia in senso universale, come «volontà di vivere» – assume una forma logica e linguistica negativa, identificandosi con il *non-volere* la temporalità come tale, ovvero con la negazione o con il ripudio del volere la vita. Di qui in poi, la «volontà migliore» non viene più menzionata nei manoscritti.

Si tratta di una vicenda analoga a quella che coinvolge la figura della coscienza migliore. Quest'ultima espressione, dal punto di vista del "criticismo" di Schopenhauer, è necessariamente illegittima, perché riferisce una determinazione *positiva* – «coscienza» – a un qualcosa che, essendo assolutamente opposto al mondo empirico, è passibile solo di una descrizione *negativa*, consistente appunto nella negazione di tutti i predicati di ciò che per noi è conoscibile (inclusa la stessa conoscibilità). Per coerenza rispetto ai propri assunti, Schopenhauer è costretto a rinunciare a ogni descrizione positiva del totalmente altro dal mondo,[234] e di conseguenza anche all'espressione «coscienza migliore» (cfr. *supra*, 10).

Ma la «volontà migliore» *vuole* proprio questo totalmente altro: essa è infatti la volontà della coscienza migliore (genitivo oggettivo). Essendo un positivo volere-qualcosa, la «volontà migliore» presuppone la positività (terminologica e logica) di ciò che in essa viene voluto – la positività di ciò che tuttavia, per Schopenhauer, è descrivibile solo negativamente. Svolgendo sino in fondo la consequenzialità del proprio discorso, Schopenhauer è costretto quindi a lasciar cadere anche l'espressione «volontà

234 Cfr. *ivi*, n. 189, p. 138; ma anche HN II, p. 356.

migliore». Poiché l'"oggetto" di tale volontà è, da un punto di vista linguistico e logico, necessariamente negativo, essa non è e non può essere un positivo volere-qualcosa; è piuttosto un volere-non – ossia, in ultima analisi, un *non-volere* ciò che altrimenti viene o verrebbe voluto.

Si deve tenere presente, a questo proposito, che la «duplicità della [nostra] volontà» è per il giovane Schopenhauer la manifestazione in ambito pratico della «*duplicità della nostra coscienza*».[235] Infatti il medesimo dualismo tra il mondo e il totalmente altro dal mondo, che da un punto di vista gnoseologico o teorico fonda la duplicità della coscienza e della conoscenza umane (*coscienza* empirica / migliore; *conoscenza* empirica/ migliore), da un punto di vista pratico fonda allo stesso modo «la duplicità della volontà» umana, la quale «ha un *duplice* sommo bene» (cfr. *supra*, X, 12). Fin dagli anni 1811/1812, il compito (teorico) del vero filosofo è infatti per Schopenhauer quello di separare o dividere (*ablösen*,[236] *trennen*,[237] *sondern*[238]) la coscienza e la conoscenza migliori dalla coscienza e dalla conoscenza empiriche; allo stesso modo, ma in ambito pratico, il compito dell'uomo virtuoso è di separare o dividere la propria volontà migliore da quella empirica (cfr. *supra*, VI, 9; VIII, 7 e 11). Nel frammento n. 249 Schopenhauer scrive ancora (per l'ultima volta) che «il perfetto filosofo espone teoricamente [*theoretisch*] la *coscienza migliore* in modo puro, separandola in modo preciso e totale da quella empirica. Il santo fa la stessa cosa praticamente».[239]

Sennonché, posta l'impossibilità di esprimere positivamente ciò che è totalmente altro dal mondo empiricamente dato (e dalla sua essenza), i precedenti dualismi scompaiono, ossia, più propriamente, assumono la forma di pure opposizioni logiche, in cui ciò che fungeva da secondo termine "positivo" (coscienza migliore, conoscenza migliore e volontà migliore) si trasforma nella *negazione* logica e terminologica del primo termine. In questo modo, i concetti di «coscienza», «conoscenza» e «volontà» umane perdono definitivamente la duplicità che era loro peculiare e assumono, di qui in poi, un significato perlopiù univoco.

235 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 234, pp. 179-181.
236 Cfr. HN II, p. 329.
237 Cfr. *ivi*, p. 360.
238 Cfr. *ivi*, p. 329.
239 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 249, p. 198. Traduzione modificata. Testo tedesco (cfr. HN I, p. 149): «Der vollkommne Philosoph stellt theoretisch das *bessre Bewußtseyn* rein dar, indem er es genau und gänzlich vom empirischen sondert.Der Heilige thut dasselbe praktisch».

La *coscienza* dell'uomo è sempre e solo empirica, nel senso che è sempre e solo coscienza del mondo; di conseguenza, il suo opposto assoluto – ciò che si rivolge all'assolutamente altro dal mondo – non è e non può essere un'altra («migliore») coscienza, ma è semplicemente *non-coscienza*.[240]

Allo stesso modo, la *conoscenza* umana è, parimenti, sempre e solo conoscenza del mondo (oppure, nel caso delle idee o della volontà come cosa in sé, dell'essenza del mondo stesso), sì che il suo opposto assoluto non è e non può essere un'altra («migliore») conoscenza, ma è semplicemente *non-conoscenza* (così come l'opposto assoluto del suo contenuto, e cioè del mondo, è semplicemente non-mondo, ossia negazione del mondo e della sua essenza).

Infine, la *volontà* dell'uomo è sempre e solo volontà (desiderio, appetito) di cose empiriche, ovvero, a livello metafisico, del mondo o della vita (l'esistenza temporale) nella sua interezza; il suo opposto assoluto, di conseguenza, non può essere un altro, differente tipo di volontà, ma è semplicemente *non-volontà*, non-volere.

> Voglio […] cercare sempre di mostrare che l'Uno è ciò che, considerato da punti di vista diversi, appare come diverso, spesso solo perché attraverso l'astrazione ce ne facciamo concetti diversi […]. Così a poco a poco il mondo intero deve apparire, se solo si acquisisce il giusto punto di vista, come Uno, e quest'Uno non è che la visibilità della volontà [*Sichtbarkeit des Willens*]: da questo deve essere tenuto separato ciò che non è né mondo né volontà.[241]

Quel che la filosofia deve tenere rigorosamente distinto o separato (*getrennt*) dal mondo non è più determinato positivamente, ma negativamente: si tratta di «ciò che non è né mondo né volontà». Nel 1815 Schopenhauer scrive:

> L'uomo, in quanto tale, è fenomeno del voler-vivere [*Leben-wollens*]. Il malvagio è il fenomeno concentrato di questo voler-vivere […].

240 Nei *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer ammette la possibilità di uno stato successivo alla morte che sia «privo di conoscenza» (si tratta della conoscenza secondo il principio di ragione), ma non perciò «privo di coscienza»; questo riguarda però l'ambito trascendente, che, come tale, cade al di fuori della filosofia propriamente detta e rigorosamente intesa (cfr. *Parerga e paralipomena* II, cit., § 139, pp. 360 e sgg.). Qui viene comunque ammessa la possibilità di una «coscienza» estranea all'ambito del principio di ragione. Cfr. anche il passo della lettera a Fraunstädt, in *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. XV, cit., p. 76.

241 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 280, p. 228.

> – La sua antitesi è il santo. Questi è fenomeno del *non*-voler-vivere [Nicht-*leben-wollens*], di una volontà che *non* è diretta alla vita. Certamente il suo corpo, in quanto tale, è fenomeno del voler-vivere; ma esso ha fine con la morte: però il suo [del santo] carattere, ossia ciò che è comune all'intera serie delle sue azioni, è fenomeno della volontà che non è diretta alla vita, che si è convertita, sicché essa non è la [stessa] volontà di cui il corpo come tale è fenomeno.[242]

Il santo non è più colui che si determina come coscienza migliore; è piuttosto il «fenomeno del *non*-voler-vivere». La terminologia utilizzata da Schopenhauer non deve ingannare: il «carattere» del santo, la «volontà santa», non sono qui determinati come un positivo volere-qualcosa, bensì come un *non-volere* ciò che la volontà in quanto tale vuole: *la vita*, l'esistenza nel tempo e, quindi, il mondo. Ciò emerge chiaramente nel seguito del frammento:

> Certo, qui possiamo *esprimerci in modo solo negativo* [negativ], proprio perché il materiale con cui la filosofia lavora, ossia i concetti, sono rappresentazioni, e quindi [sono] condizionati dalla vita e le appartengono. Perciò per il nostro punto di vista il convertirsi [*Wenden*] della volontà, la santità, la salvezza, la beatitudine [*Seligkeit*] sono senza dubbio – un passaggio nel *nulla* [*ein Übergang ins* Nichts]. A questo punto si allaccia però l'osservazione che il concetto di *nulla* esprime una mera relazione, è una mera pietra di confine, e questo è spiegato nel n. 66.[243]

Il luogo, la "casa" della beatitudine non sono più descritti positivamente, come «coscienza migliore» (cfr. *supra*, X, 3, 6 e 24), bensì negativamente, come «convertirsi della volontà» e, addirittura, come «nulla». Ciò che è per noi è positivo (positivamente conoscibile), e cioè il mondo come fenomeno della volontà, è essenzialmente *male* e *dolore*; l'assolutamente altro dal dolore (la beatitudine) diviene quindi per noi, necessariamente, un che di *negativo*. Le determinazioni di positivo e negativo, o

242 *Ivi*, n. 389, pp. 329-330. Traduzione modificata. Testo tedesco (HN I, p. 245): «Der Mensch, als solcher, ist Erscheinung des Leben-wollens. Der Böse ist die concentrirte Escheinung dieses Lebens-Willens […]. — Sein Gegensatz ist der Heilige. Dieser ist Erscheinung des *Nicht*-leben-wollens, eines Willens der *nicht* auf das Leben geht. Sein Leib zwar, als solcher, ist Erscheinung des Lebenwollens: aber der endigt durch den Tod: sein Karakter aber, d.h. das Gemeinsame in der ganzen Reihe seiner Handlungen ist Erscheinung des Willens der nicht auf das Leben geht, d.h. der sich gewendet hat, so daß er nicht der Wille ist, dessen Erscheinung der Leib als solcher ist.

243 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 389, p. 330.

di «essere» e «nulla», non sono qui da intendere in senso ontologico (o assoluto), ma gnoseologico (o relativo), ossia come dipendenti dal nostro particolare «punto di vista».

La dottrina matura di Schopenhauer, secondo la quale ogni piacere non è altro che la negazione o cessazione di un preesistente stato doloroso, è qui già contenuta *in nuce* (un primo sviluppo esplicito è presente nel frammento n. 396[244]). Non è cioè solo in base a considerazioni empiriche (l'*esperienza* del fatto che «ogni soddisfazione è solo un dolore tolto»[245]), ma anche in consequenzialità con i propri fondamentali assunti teorici che Schopenhauer sostiene la natura essenzialmente *negativa* del piacere (o, più in generale, della felicità), di contro alla "positività" o realtà del solo dolore.[246] Infatti, come la beatitudine, in quanto nulla del dolore, è anche, conseguentemente (posta cioè l'identità tra essere e dolore), il nulla di tutto ciò che noi chiamiamo «essere», così, *all'interno di ciò che noi chiamiamo «essere»*, ogni piacere empirico non è che l'annullamento o la cessazione di una preesistente e "positiva" condizione di dolore. In virtù di questo specifico tratto di consequenzialità, la posizione di Schopenhauer presenta una fisionomia del tutto peculiare rispetto alle considerazioni sulla negatività del piacere svolte da Pietro Verri e da Giacomo Leopardi.[247]

244 Cfr. *ivi*, n. 396 p. 333; cfr. anche *ivi*, nota al n. 445, p. 394.

245 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 443, p. 729, § 67.

246 Cfr. *ivi*, I 376, § 58, p 625: «Ogni soddisfazione, o ciò che comunemente si chiama felicità, è propriamente ed essenzialmente sempre e solo *negativa* e assolutamente mai positiva».

247 Per l'affermazione di una certa affinità tra il pensiero di Schopenhauer e il pensiero di Leopardi, cfr. F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi. Dialogo fra A e D*, in Id., *Saggi critici*, a cura di L. Russo, Bari, Laterza 1957, vol. II, pp. 115-160. Cfr. anche G. De Lorenzo, *Leopardi e Schopenhauer*, Riccardi, Napoli, 1923. M. Losacco, pur sottolineando la specificità della metafisica di Schopenhauer, considera la sua dottrina del piacere e del dolore come una «Prosecuzione della teoria edonistica italiana» (cfr. *Le dottrine edonistiche italiane del sec. XVIII*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», n. 34, 1903, pp. 181-307: 240 e sgg.). Vero è che Schopenhauer stesso ha sottolineato l'affinità della propria filosofia con il pensiero di Leopardi (cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 675, cap. 46, p. 2097). Gli ultimi studi che hanno affrontato il problema si sono tuttavia concentrati più sulle differenze; cfr. E. Severino (*Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, pp.344-345), che, proprio in relazione al concetto di «nulla», rileva che il nulla di Leopardi, a differenza di quello di cui parla Schopenhauer, è da intendere come nulla assoluto, non relativo. Cfr. anche, per considerazioni di ordine più generale (che in questa sede non possono essere discusse), A. Negri, *Lenta ginestra.*

La volontà santa e la beatitudine di cui parla Schopenhauer sono «nulla» solo *per noi*, non in se stesse. Si ricordi che Schelling, nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, aveva menzionato alcuni sapienti cinesi che fanno consistere «il bene più alto, l'assoluta beatitudine [*Seligkeit*] nel Nulla»; quest'ultimo termine, precisava Schelling, indica qui ciò che per noi è un assoluto non-oggetto (cfr. *supra*, VIII, 2 e 5). In relazione alla "negatività" della volontà santa, Schopenhauer usa il verbo *sich ausdrücken*. Ciò indica appunto che la volontà santa non *è* in sé "negativa"; è solo *espressa* (descritta, determinata) negativamente, dal momento che non costituisce per noi alcun reale oggetto di conoscenza. Anche nel frammento n. 66 Schopenhauer faceva un abbondante uso di verbi dichiarativi, come *nennen*, «denominare», e *sagen*, «dire».[248] Una aggiunta al frammento n. 389 recita:

> In questo punto capitale [il convertirsi della volontà], quindi, la filosofia può dare solo sentenze negative, può parlare soltanto di negazione [*Verneinung*] della volontà, di ripudio della volontà: se si pretendesse una presentazione positiva di ciò che esprimiamo in tal modo negativamente, non ci resterebbe nient'altro che rinviare alla condizione vissuta da tutti i santi asceti tra gli Indiani e i cristiani, e che si chiama estasi, trasporto, rapimento e anche illuminazione, unificazione con Dio, ecc., di cui è però possibile una conoscenza solo in base alla propria esperienza.[249]

La negazione della volontà di vivere è il ripudio di ciò di cui il mondo e l'esistenza sono la manifestazione o il fenomeno; essa è quindi anche, e necessariamente, ripudio o rinnegamento del mondo stesso. Si tratta di un atto di volontà uguale e contrario a quello da cui è "risultata", come suo fenomeno, la vita nel tempo.

> […] la nostra volontà può opporsi seriamente al mondo, ripudiarlo [*verleugnen*], annientarlo [*vernichten*], giacché esso è solo in quanto essa lo crea [*schafft*].[250]

Il mondo e la vita nel tempo sono ciò che non dovrebbe essere (*das, was nicht seyn sollte*; cfr. *supra*, VIII, 7 e 19). La volontà, dunque, può

Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi, SugarCo Edizioni, Milano 1987, pp. 13, 268-269, 333-334, 351-352; M. Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013, pp. 300-305.

248 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 45 e sgg.

249 *Ivi*, n. 389, p. 329.

250 *Ivi*, n. 260, p. 208.

– e anzi deve, *soll* – "disfare" ciò che essa stessa ha "fatto" (sul significato da attribuire qui all'uso del verbo «creare», *schaffen*, cfr. *supra*, 7). Nella misura in cui la volontà di vivere corrisponde per Schopenhauer a ciò che la religione chiama «peccato originale» (il quale, secondo la dottrina cristiana, è parimenti all'origine di questo mondo), e nella misura in cui la *negazione* della volontà di vivere corrisponde alla «redenzione» da quel medesimo peccato, la negazione della volontà è una sorta di trascendentale – o, se si vuole, metaforico – "tornare indietro" (*redire*, *zurückkommen*) dal mondo e dall'esistenza, verso ciò che è totalmente altro da essi.[251] Ma questo "totalmente altro", che fino al 1814 Schopenhauer denomina «coscienza migliore», non può che essere descrito negativamente, appunto come *negazione* di tutto ciò che è mondo e volontà del mondo.

Nel 1816, approfondendo lo studio della sapienza orientale, Schopenhauer identificherà il *nirvāṇa* del Buddhismo alla negazione della volontà di vivere – e, per contraccolpo, comincerà a reinterpretare e riformulare il proprio stesso discorso anche alla luce delle dottrine buddhiste.[252]

15. *Conclusioni. Opposizione assoluta e non assoluta: la scissione delle determinazioni contraddittorie che costituivano la figura della coscienza migliore*

Da tutto quanto precede è chiaro che i due lati contraddittori che costituivano la figura della coscienza migliore – il lato dell'*opposizione assoluta* e quello dell'*opposizione non assoluta* al mondo – si scindono nel 1814 in due figure differenti: la negazione della volontà di vivere e il soggetto puro del conoscere.

In quanto la coscienza migliore, *per il lato dell'opposizione non assoluta* (che consiste nell'essere coscienza o soggetto del conoscere), si

251 Cfr. HN III, Foliant II [198], p. 328: trad. it. cit., p. 439: «la vita e l'esistenza, nella loro totalità, sono di per sé un cammino sbagliato, da cui dobbiamo tornare indietro [*das ganze Leben und Daseyn selbst eine Verirrung ist, von der wir zurückzukommen haben*]». Cfr. anche A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 79, p. 54, in cui moralità e ascesi costituiscono il «ritorno [*Rückkehr*]» dal mondo, che è appunto «ciò che non dovrebbe essere», alla condizione della coscienza migliore.

252 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 612, p. 554. Cfr. S. Atzert, *Schopenhauer und seine Quellen. Zum Buddhismusbild in den frühen Asiatic Researches*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 88, 2007, pp. 15-28.

risolve nella figura del soggetto puro, la duplicità della coscienza umana si risolve nell'opposizione tra *individuo empirico* e *puro soggetto del conoscere, scevro da volontà*: il primo è soggetto sia del volere che del conoscere (secondo le forme del principio di ragione); il soggetto puro, invece, è solo soggetto del conoscere (e il suo oggetto di conoscenza sono le idee platoniche). In ultima analisi, dunque, la duplicità della coscienza umana si risolve qui nel dualismo, costitutivo di ogni io, tra soggetto del conoscere e soggetto del volere.

Ciò si palesa anche nel fatto che la *poesia lirica* è definita, nel frammento n. 86 (del 1813), come l'espressione della «mescolanza di eternità e temporalità di cui è fatta la nostra coscienza»,[253] e poi, nel frammento n. 266 (del 1814), come «la rappresentazione poetica» della stupefacente e "miracolosa" «identità del soggetto del volere e di quello del conoscere».[254] Inoltre, proprio in relazione all'opposizione tra soggetto del conoscere e volontà, Schopenhauer nomina per due volte, ancora nel 1815, la «duplicità del nostro essere [*Duplicität unsres Wesens*]».[255] Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, descrivendo il sentimento del sublime che si origina in colui che contempla strapotenti forze naturali, Schopenhauer menzionerà espressamente la «duplicità della sua [dello spettatore] coscienza [*die Duplizität seines Bewußtseyns*]»: egli «sente se stesso come individuo, come fragile fenomeno della volontà, che il più piccolo colpo di quelle forze può sfracellare […]; e però insieme come eterno, calmo soggetto del conoscere».[256]

In quanto invece la figura della coscienza migliore, *per il lato dell'opposizione assoluta* (che consiste nell'essere al di là di soggetto e oggetto e, in generale, di tutte le determinazioni per noi positive), si risolve nella figura della negazione della volontà, la duplicità tra coscienza migliore e coscienza empirica si risolve nell'opposizione tra *affermazione* e *negazione della volontà di vivere.* La negazione della volontà rappresenta l'

253 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 62.

254 *Ivi*, n. 266, p. 218.

255 Cfr. *ivi*, n. 404, p. 340; n. 570, p. 517.

256 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 242, § 39, p. 413. Cfr. A. Novembre, *Il sublime e la duplicità della coscienza. La terminologia della Dottrina della scienza di Fichte (1812) nell'estetica* de Il mondo come volontà e rappresentazione, in S. Apollonio, A. Novembre (a cura di), *Schopenhauer. Pensiero e fortuna*, Pensa MultiMedia, Lecce 2015, pp. 167-182. L'uso dell'espressione «duplicità della […] coscienza» è particolarmente significativo e conferma le considerazioni svolte da M. Segala (cfr. *Tracce della coscienza migliore nelle opere di Schopenhauer*, cit., p. 644).

assolutamente altro da tutto ciò che l'uomo, come tale, *è* e *conosce*; è la vera redenzione dal (e del) mondo.

Nei primi frammenti del 1814, la coscienza migliore è espressamente contrapposta alla volontà di vivere (cfr. *supra*, X, 11-12); si capisce allora perché Schopenhauer descriva la conversione dell'individuo (necessaria alla «salvezza» metafisica) *sia* come passaggio alla coscienza migliore *sia* come negazione della volontà.[257] Nel frammento n. 186 il detto paolino «Non le opere rendono beati, ma la fede» è interpretato identificando la fede – la disposizione interiore che salva – con la coscienza migliore.[258] Nel frammento n. 265, invece, Schopenhauer interpreta il detto paolino come l'indicazione del fatto che l'uomo, per salvarsi, deve cambiare il proprio *esse*, non (solo) il proprio *operari*: egli «non ha via d'uscita se non di respingere interamente la volontà in cui consiste tutta la sua essenza [*Wesen*] e di cui il corpo è il divenir visibile, e di voler diventare l'esatto contrario [*Gegentheil*]», o opposto, «di tutto ciò che ora vuole ed è».[259] In quest'ultimo testo, il rifiuto della volontà prende il posto della coscienza migliore come ciò che, nell'interpretazione del detto paolino, corrisponde al termine «fede». Infine, proprio come la coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 8), così anche la negazione della volontà di vivere può essere fatta corrispondere, secondo Schopenhauer, a ciò che le religioni chiamano «Dio».[260]

Attraverso questa duplice risoluzione e dissoluzione, la figura della coscienza migliore è destinata a scomparire. Ma i due differenti lati che la costituivano sono destinati a rimanere singolarmente: ciò che scompare è solo la loro unione (contraddittoria) in una medesima figura. Nel prossimo capitolo verranno evidenziate, in conclusione, alcune rilevanti tracce che la teoria della coscienza migliore, insieme ad altre riflessioni dei manoscritti poi abbandonate, ha lasciato nei tratti più peculiari del sistema maturo.

257 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 158 p. 119; n. 213, p. 159; n. 256, p. 205.
258 *Ivi*, n. 186, p. 136.
259 *Ivi*, n. 265, p. 216. Traduzione modificata.
260 Cfr. HN IV/1, p. 103 [52].

XII.
DAI MANOSCRITTI GIOVANILI A *IL MONDO COME VOLONTÀ E RAPPRESENTAZIONE*

1. *Introduzione*

In quest'ultimo capitolo verranno presi in esame alcuni luoghi problematici del capolavoro di Schopenhauer, rispetto ai quali la ricostruzione genetica condotta nei capitoli precedenti è in grado di fornire una chiave interpretativa particolarmente feconda. È evidente che le complesse questioni qui menzionate non potranno essere trattate esaurientemente; si potrà però indicare una direzione di analisi probabilmente risolutiva.

Più precisamente, si mostrerà che le più rilevanti aporie del sistema maturo si originano dalla permanenza di determinati tratti teorici non più compatibili con la fisionomia *criticistically correct* che Schopenhauer, a partire dal 1814, si è sforzato di imprimere alle sue riflessioni. Si tratta, come si vedrà, di alcuni punti specifici che, avendo costituito la base e il nucleo del protosistema, non potevano poi essere lasciati cadere senza che, con essi, fosse trascinato nel crollo l'intero edificio teorico.

Peraltro, il modo in cui Schopenhauer fonda la propria metafisica della volontà nelle opere pubblicate è essenzialmente differente dal modo in cui egli l'ha originariamente elaborata e dedotta. Ossia: le ragioni con cui Schopenhauer giustifica dinanzi al lettore le proprie tesi fondamentali *non sono le medesime ragioni* in base alle quali egli le ha effettivamente concepite e formulate. Questo *scarto* tra la genesi effettiva della dottrina e la sua successiva fondazione nelle opere a stampa è il risultato di un ingente lavoro di formalizzazione e coerentizzazione (compiuto negli anni 1815-1818), il quale, se da un lato ha reso più elegante e strutturata l'esposizione del sistema, dall'altro lato ha finito col velarne alcuni tratti essenziali, che meriteranno qui di essere portati alla luce.

2. *La deduzione analogica de* Il mondo come volontà e rappresentazione *e l'aporia fondamentale del sistema: il ruolo silenziosamente fondativo della dottrina del carattere intelligibile*

Nei manoscritti del 1814 Schopenhauer perviene al concetto di una universale «volontà di vivere» – il cui fenomeno, cioè, è il mondo nella sua interezza – estendendo e universalizzando il concetto di «carattere intelligibile», da lui riferito originariamente soltanto all'essere umano (cfr. *supra*, XI, 6). Nella sua opera maggiore, la deduzione della volontà come cosa in sé segue una via diversa: il punto di partenza non è più costituito dal concetto di carattere intelligibile, ma dal corpo proprio, per come ognuno (a giudizio di Schopenhauer) lo esperisce.

Il dato di fatto incontestabile, al quale Schopenhauer si richiama, è che ogni uomo conosce il proprio corpo non soltanto come *rappresentazione* tra le altre, ma anche come *volontà*. Per ognuno, ciò che costituisce la differenza tra il corpo proprio e tutte le altre rappresentazioni – ovvero tutti gli altri oggetti che egli percepisce parimenti nello spazio e nel tempo – è questa ulteriore conoscenza del proprio corpo come volontà. Essa consiste precisamente nella relazione di identità tra *atto di volontà* e *movimento del corpo*: il secondo non è altro che l'apparire o il manifestarsi del primo.[1] In sé, essi sono «una stessa e unica cosa», che però noi conosciamo in due modi completamente diversi: una volta immediatamente (dall'interno), come «volontà», e un'altra volta mediatamente (dall'esterno), come «movimento del corpo».[2]

> Quindi in un certo senso si può anche dire: la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo, e il corpo la conoscenza *a posteriori* della volontà. Le decisioni della volontà che si riferiscono all'avvenire sono mere riflessioni della ragione su ciò che un giorno si vorrà e non atti volitivi veri e propri: solo l'attuazione suggella la risoluzione, che fino allora rimane solo mutevole proposito ed esiste solo nella ragione, *in abstracto*. Solo nella riflessione il volere e il fare sono diversi: nella realtà sono tutt'uno. Ogni vero, autentico, immediato atto di volontà è subito e immediatamente anche atto del corpo che si manifesta, e in corrispondenza di ciò ogni azione sul corpo è d'altra parte subito e immediatamente anche azione sulla volontà […].[3]

1 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 119-120, § 18, p. 223.
2 *Ibid*.
3 *Ibid*.

Ogni singola azione del corpo è «fenomeno» (manifestazione "esteriore" o spaziale) di un singolo e temporale atto di volontà. Fin qui arriva ciò che Schopenhauer considera il "dato". Di qui in poi comincia la sua argomentazione o deduzione, di cui però egli anticipa subito l'esito:

> In seguito adopereremo […] questa doppia conoscenza ormai elevata alla chiarezza e data in due modi del tutto eterogenei – conoscenza che noi abbiamo dell'essere e dell'agire del nostro corpo – come una chiave per penetrare nell'essenza di ogni fenomeno della natura e per giudicare, appunto in analogia con questo nostro corpo [*nach Analogie jenes Leibes*], tutti gli oggetti che non sono il nostro corpo […], e per ammettere quindi che, come essi da una parte sono rappresentazioni al pari di quello, e in ciò della sua stessa natura, dall'altra, anche, se si pone da canto la loro esistenza come rappresentazione del soggetto, ciò che allora ne resta deve essere, quanto alla sua intima essenza, la stessa cosa che in noi chiamiamo *volontà*.[4]

Innanzitutto, Schopenhauer si preoccupa di sottrarre la volontà all'ambito del principio di ragione:

> […] questi atti della volontà hanno pur sempre una ragione al di fuori di sé, nei motivi. Questi ultimi comunque non determinano mai più di ciò che io voglio in *questo* tempo, in *questo* luogo, in *queste* circostanze; non, invece, *che* io voglia in genere, né *ciò che* io in genere voglio, ossia la massima che caratterizza l'intero mio volere […]. Unicamente presupponendo il mio carattere empirico, il motivo diventa una spiegazione sufficiente del mio agire, mentre se astraggo dal mio carattere e domando poi perché mai io voglia questo e non quello, nessuna risposta a ciò è possibile, in quanto appunto solo il *fenomeno* della volontà è soggetto al principio di ragione, non la volontà stessa, che in tanto anche è da dire *immotivata*. Qui io in parte presuppongo la dottrina del carattere empirico e intelligibile di Kant, come pure le mie dissertazioni ad essa relative nei *Problemi fondamentali dell'etica*, pp. 48-58, e inoltre pp. 178 sgg. della prima edizione […], in parte ne dovremo parlare più ampiamente nel quarto libro.[5]

È chiaro il senso di questa argomentazione preliminare. Schopenhauer ha scritto poco sopra che la conoscenza che ogni individuo ha del proprio corpo *come volontà* è differente da quella del proprio corpo *come rappresentazione*. Ciò implica che la «volontà» (come tale) sia qualcosa di essenzialmente differente dalla «rappresentazione». Ma se fosse sottomessa al principio di ragion sufficiente (in particolare, alla legge di motivazione), la

4 *Ivi*, I 125, § 19, pp. 231-233.
5 *Ivi*, I 127, § 20, p. 235.

volontà non sarebbe nient'altro che, appunto, rappresentazione. Affermando che non la volontà in sé, ma solo la sua manifestazione (l'azione del corpo) è sottomessa al principio di ragion sufficiente, Schopenhauer fonda l'eterogeneità dei termini «volontà» e «rappresentazione», predisponendo così la possibilità di un utilizzo metafisico, ma immanente, dell'autoconoscenza dell'uomo come volontà.

Prima di compiere quest'ultimo, decisivo passo, egli deve però ancora dedurre formalmente che non soltanto l'azione del corpo, ma anche e innanzitutto il corpo stesso, nella sua interezza, è fenomeno o obbiettivazione della volontà:

> […] se ogni azione del mio corpo è fenomeno di un atto di volontà, in cui, per dati motivi, si manifesta a sua volta la mia volontà stessa [*mein Wille selbst*] in genere e nel suo complesso [*im Ganzen*], cioè il mio carattere, allora anche l'imprescindibile condizione e presupposto di quell'azione deve essere fenomeno della volontà; giacché il suo apparire non può dipendere da qualcosa che non sia immediatamente e solo per mezzo di essa, che sia quindi per essa soltanto accidentale, per cui il suo stesso apparire diverrebbe solo accidentale: ma quella condizione è tutto il corpo stesso [*der ganze Leib selbst*]. Questo medesimo deve dunque già essere fenomeno della volontà e deve stare, rispetto alla mia volontà nel suo complesso [*meinem Willen im Ganzen*], cioè al mio carattere intelligibile, il cui fenomeno nel tempo è il mio carattere empirico, nello stesso rapporto in cui la singola azione del corpo sta rispetto al singolo atto di volontà. Quindi tutto il corpo non deve essere nient'altro che la mia volontà divenuta visibile [*mein sichtbar gewordener Wille*], dev'essere la mia volontà stessa, in quanto è oggetto intuitivo, rappresentazione della prima classe.[6]

Si è visto che «l'atto di volontà e l'azione del corpo […] sono una stessa e unica cosa [*Eines und das Selbe*]».[7] D'altra parte, in ogni singolo e temporale atto di volontà si manifesta il carattere intelligibile, che è al di fuori del tempo. I singoli atti di volontà, che coincidono con le azioni del corpo, appartengono quindi, nel loro insieme, al carattere empirico (che è da intendere come la somma di tutte le possibili manifestazioni del carattere intelligibile, ovvero come la somma di tutti i possibili atti di volontà dell'individuo in rapporto a tutti i possibili motivi).

Ora, la «condizione» delle azioni del corpo – ovvero dei singoli atti di volontà, in cui si manifesta il carattere intelligibile – è «il corpo stesso», come tale e nella sua interezza; esso è cioè la condizione del manifestarsi del carattere intelligibile e deve quindi essere, parimenti e anzi in prima

6 *Ivi*, I 127-128, pp. 235-237.
7 *Ivi*, I 119-120, § 18, p. 223.

istanza, fenomeno del carattere intelligibile. Appunto in questo senso il corpo sta alla «volontà nel suo complesso» (al carattere intelligibile), come «la singola azione del corpo sta […] al singolo atto di volontà»; il che significa: la condizione di tutti i possibili atti di volontà (il carattere intelligibile) sta alla condizione di tutte le possibili azioni del corpo (il corpo stesso), come il singolo atto di volontà sta alla singola azione del corpo.

A questo punto, la deduzione analogica, in tutta la ricchezza delle sue conseguenze, può essere finalmente tratta:

> Chi ora, attraverso tutte queste considerazioni, ha raggiunto anche *in abstracto,* quindi in modo chiaro e sicuro, la conoscenza che *in concreto* ognuno possiede immediatamente, ossia come sentimento: che cioè l'essenza in sé del suo stesso fenomeno, che come rappresentazione gli si presenta tanto attraverso le sue azioni quanto attraverso il loro sostrato permanente, il suo corpo, è la sua *volontà* […]; chi, dico, ha acquistato con me questa convinzione, per costui essa diverrà, affatto da sé, la chiave per la conoscenza dell'intima essenza di tutta quanta la natura, in quanto egli la trasporti poi anche a tutti quei fenomeni che a lui sono dati non, come il suo proprio, in conoscenza immediata accanto a quella mediata, ma solo in quest'ultima, cioè solo unilateralmente, unicamente come *rappresentazioni* […]. È solo questo impiego della riflessione che non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci porta oltre, *alla cosa in sé*. […] *Cosa in sé* è soltanto la *volontà*: come tale essa non è affatto rappresentazione; bensì è da essa *toto genere* diversa […].[8]

Schopenhauer propone al lettore di considerare ogni oggetto del mondo, e quindi il mondo stesso nel suo complesso, come un *analogon* del «corpo proprio»: al pari di quest'ultimo, ogni oggetto del mondo e il mondo intero possono essere considerati non soltanto *come rappresentazione*, ma anche, nella loro più intima essenza, *come volontà*. Di qui il titolo del suo capolavoro.

Rispetto alla deduzione analogica condotta nel frammento n. 242 dei manoscritti, nell'opera maggiore Schopenhauer sembra generalizzare non il concetto di carattere intelligibile, bensì il contenuto di quella particolare e, anzi, unica forma di conoscenza, in virtù della quale il corpo proprio è dato a ognuno *anche* come volontà. Sembrerebbe cioè che l'unico presupposto necessario alla deduzione sia costituito dalla suddetta conoscenza, la quale, a differenza del carattere intelligibile, non necessita a sua volta di essere dedotta o dimostrata, perché è essenzialmente immediata (e anzi, per Schopenhauer, è la più immediata che ci sia).

8 *Ivi*, I 130-131, § 21, p. 241.

Ma non è così. Senza il presupposto del carattere intelligibile (al quale Schopenhauer, in effetti, esplicitamente si richiama), la deduzione analogica de *Il mondo come volontà e rappresentazione* non potrebbe affatto riuscire, cioè non sarebbe cogente. Come si è visto, per mostrare che la volontà è in grado di schiudere l'accesso ad un ambito realmente eterogeneo rispetto a quello della rappresentazione (ovvero del principio di ragion sufficiente), Schopenahuer deve richiamare in via preliminare che essa non è soggetta alla legge di motivazione. Sennonché quest'ultima tesi si fonda sulla distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile, e dunque, propriamente, sulla deduzione di quest'ultimo condotta nella dissertazione, perché *soltanto la volontà come carattere intelligibile è svincolata dal principio di ragione*.

Si ricordi che nella dissertazione il carattere intelligibile era stato dedotto proprio a partire dall'autoconoscenza del soggetto, ossia dalla conoscenza che ognuno ha di sé *come volente* (cfr. *supra*, IX, 8).

> Nel trattato sul principio di ragione la volontà, o piuttosto il soggetto del volere, è sì presentato come una classe particolare di rappresentazioni od oggetti; ma già lì abbiamo visto questo oggetto coincidere col soggetto, cioè appunto cessare di essere oggetto. Abbiamo chiamato lì questo coincidere il miracolo κατ΄ἐξοχήν; tutta la presente trattazione ne è in un certo modo la spiegazione.[9]

Secondo la dissertazione, «il soggetto del volere è conosciuto solo in quanto volente (nei singoli atti di volontà), non in uno stato che preceda il volere stesso».[10] Ognuno conosce il proprio volere solo come *già* determinato dai motivi (ossia, come un determinato volere-qualcosa); e tuttavia, anche dopo aver agito conformemente a questi ultimi, ha «la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse *voluto*; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo, e che qui non si tratta dunque di un *potere*, ma solo di un volere [*Wollen*], per sua natura libero al massimo grado, che costituisce la più intima essenza dell'uomo stesso, indipendente da tutto il resto [*das innerste von allem Andern unabhängige Wesen des Menschen selbst*]».[11] Il contenuto dell'autoconoscenza del soggetto consiste pertanto, da un lato, *nei singoli e uniformi atti di volontà determinati dai motivi*, dall'altro (e in apparente contraddizione con il primo lato), *nel sentimento della libertà del proprio volere*. Schopenhauer teorizza la distinzione

9 *Ivi*, I 121, § 18, p. 225-227.

10 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, pp. 138-139.

11 *Ivi*, p. 140. Traduzione modificata.

tra «carattere empirico» e «carattere intelligibile» proprio per spiegare la compresenza, nell'autocoscienza di ogni individuo, di questi due differenti lati, riferendo il primo di essi (la necessità) al carattere empirico e il secondo (la libertà) al carattere intelligibile. La dipendenza da Schelling, prima ancora che da Kant, è stata a questo riguardo già documentata (cfr. *supra*, IX, 9-11).

Rispetto alla prima edizione della dissertazione, ne *Il mondo* Schopenhauer compie un passo ulteriore, perché identifica la conoscenza della (propria) volontà con la conoscenza del (proprio) corpo. Più precisamente, *i singoli atti di volontà*, attraverso i quali il soggetto conosce il proprio volere in quanto «carattere empirico», nell'opera maggiore sono identificati con i *singoli movimenti del corpo* (che nella dissertazione erano visti invece come l'effetto, *Wirkung*, dei primi: cfr. *supra*, IX, 6).

> […] la conoscenza della mia volontà non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del mio corpo. Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti, vale a dire nel tempo, che è la forma del fenomeno del mio corpo; quindi il corpo è condizione per la conoscenza della mia volontà. Per conseguenza, io non posso in realtà rappresentarmi questa volontà senza il mio corpo […].
>
> L'identità della volontà e del corpo […] può solo essere mostrata […]; invece, per sua natura, non potrà mai essere dimostrata, ossia dedotta come conoscenza mediata da un'altra immediata, appunto perché è essa stessa la più immediata […]. Vorrei perciò distinguere questa verità da tutte le altre e chiamarla verità filosofica κατ΄ἐξοχήν.[12]

La volontà, i cui singoli atti sono identici ai singoli atti (alle singole azioni) del corpo, è identica al corpo stesso. Ovvero: nella misura in cui i singoli atti *di volontà* sono identici ai singoli atti *del corpo*, la «volontà» è identica al «corpo». In virtù di questa identificazione, la conoscenza della prima «non può essere separata, sebbene sia immediata», dalla conoscenza del secondo: «io conosco la mia volontà [*meinen Willen*] non nella sua totalità [*nicht im Ganzen*]», ma solo «nei suoi singoli atti», cioè appunto nelle singole azioni del corpo. Di conseguenza il corpo, definito nella dissertazione come «l'oggetto immediato del volere», nel *Il mondo* è determinato piuttosto come «l'*oggettità* della […] volontà».[13]

12 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 121-122, § 18, pp. 225-227.

13 *Ivi*, I 119-120, § 18, p. 223.

La conoscenza dell'«identità della volontà e del corpo», che Schopenhauer determina come «la più immediata» delle conoscenze, non è dedotta dalla conoscenza dell'identità tra singolo atto di volontà e singola azione del corpo (se fosse dedotta, non sarebbe immediata), ma a rigore *coincide* con essa. Conoscendo immediatamente l'identità tra singolo atto di volontà e singolo movimento del corpo, il soggetto conosce *eo ipso* – in modo parimenti immediato – l'identità tra la propria volontà e il proprio corpo. Ossia: la conoscenza immediata dell'identità tra volontà e corpo (la «verità filosofica κατ΄ἐξοχήν») è *la medesima* conoscenza immediata dell'identità tra singolo atto di volontà e singolo atto del corpo.

Ora, *la deduzione analogica si rende necessaria perché la volontà che ogni uomo conosce immediatamente in se stesso è fenomeno, non cosa in sé*. Se, al contrario, fosse cosa in sé, la deduzione analogica risulterebbe o inutile o impossibile. Infatti, se la volontà conosciuta immediatamente fosse *la cosa in sé universale*, quest'ultima sarebbe già conosciuta in partenza, sì che la deduzione analogica risulterebbe inutile. Se invece la volontà conosciuta immediatamente fosse *la cosa in sé del corpo, ma non degli altri oggetti*, la cosa in sé di questi ultimi sarebbe certamente ancora da dedurre; questa ipotesi, però, implicherebbe una sostanziale disomogeneità delle cose quanto alla loro essenza – perché altrimenti, conoscendo la volontà come cosa in sé del proprio corpo, il soggetto la conoscerebbe *eo ipso* anche come cosa in sé di tutti gli altri oggetti, e si ricadrebbe nel primo caso –, sì che la deduzione analogica, fondandosi al contrario proprio sull'esclusione di tale disomogeneità, risulterebbe impossibile.

Più in generale, posta l'onnicomprensività della distinzione tra «fenomeno» e «cosa in sé», la volontà umana menzionata nei testi deve essere sempre intesa, necessariamente, o come fenomeno o come cosa in sé (*tertium non datur*). Ma la volontà individuale come fenomeno è il *carattere empirico*; la volontà individuale come cosa in sé è invece il *carattere intelligibile*.[14] Ne deriva che, ogniqualvolta Schopenhauer parla in modo indeterminato della volontà umana (individuale), quest'ultima è sempre da intendere o come carattere empirico o come carattere intelligibile. Se non si riconduce ogni occorrenza del termine a uno di questi due concetti, non è possibile comprendere i testi concretamente e sino in fondo.

Nei passi che stiamo considerando, la volontà umana o individuale assume tre differenti connotazioni: essa figura come *ciò che è identico al corpo*, come *ciò che costituisce l'essenza del corpo stesso* e, infine, come *ciò rispetto a cui viene posta l'analogia tra il corpo e gli altri oggetti*. In

14 Cfr. *ivi*, I 185, § 28, p. 325; I 341, § 55, p. 569.

relazione a ciascuno di questi tre momenti, è necessario determinare se si tratti del carattere empirico o del carattere intelligibile.

La volontà che ognuno conosce immediatamente in sé nelle singole azioni del corpo, e i cui singoli atti nel tempo coincidono appunto con queste ultime, è evidentemente il *carattere empirico*, non il carattere intelligibile (che è al di fuori del tempo). Identificandosi con il corpo (nel senso sopra indicato), tale volontà non può costituire l'«essenza» del corpo stesso, ossia ciò di cui quest'ultimo e, quindi, anch'essa (in quanto appunto identica al corpo) sono il «fenomeno».

La volontà come essenza in sé del corpo è la volontà «nel suo complesso», ovvero il «carattere intelligibile»; è in relazione a questa connotazione del termine che Schopenhauer scrive: «Tutto il corpo non deve essere nient'altro che la mia volontà divenuta visibile [*mein sichtbar gewordener Wille*]».[15] Il frammento n. 191 dei manoscritti recitava parimenti: «*Il corpo* (l'uomo corporeo) *non è altro che la volontà divenuta visibile* [der sichtbar gewordene Wille]», e la volontà in questione era lì espressamente identificata con il carattere intelligibile[16] (cfr. *supra*, XI, 7).

Ora, la volontà che è identica al corpo, non costituendo l'essenza del corpo stesso, non può neppure essere considerata, per analogia, come l'essenza o cosa in sé di tutti gli altri oggetti, sì che la deduzione analogica non può essere tratta in rapporto a essa.[17] *La volontà universalizzata nella deduzione analogica è quella che costituisce l'«essenza» del corpo, ossia quella di cui il corpo nel suo complesso è «fenomeno»: il carattere intelligibile*. Ciò implica che il concetto di volontà come cosa in sé di tutte le cose, al quale Schopenhauer approda mediante la sua deduzione analogica, non sia altro che l'universalizzazione o generalizzazione del concetto di carattere intelligibile, conformemente al frammento n. 242 dei manoscritti (cfr. *supra*, XI, 6).[18] Nel § 28, l'estensione del concetto di carattere intelligibile al regno minerale, vegetale e animale, come pure la

15 *Ivi*, I 127-128, pp. 235-237.

16 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 191, p. 140. Traduzione modificata.

17 J. Atwell discute questa aporia, ma crede di risolverla richiamando il fatto che Schopenhauer distingue due sensi del termine «volontà»: una volontà come fenomeno, e una volontà come cosa in sè (cfr. *Schopenhauer. On the Character of the World: The Metaphysics of Will*, cit., p. 127). Ma il problema è proprio il fondamento di tale distinzione.

18 Lo stesso Atwell, pur considerando la dottrina del carattere come il fondamento della metafisica di Schopenhauer, non rileva questo cruciale implicito del testo (cfr. *Schopenhauer. On the Character of the World: The Metaphysics of Will*, cit., p. 86 e sgg.).

coincidenza di esso con la volontà come cosa in sé, divengono del tutto esplicite (cfr. *infra*, 7).

La volontà come cosa in sé sta quindi al «mondo», come il carattere intelligibile sta all'individuo in quanto «corpo»; è appunto questa l'analogia o uguaglianza di rapporti che Schopenhauer pone nella sua deduzione analogica. E in effetti, ogni carattere intelligibile è per Schopenhauer, reciprocamente, «un particolare [*eigentümlicher*] atto di oggettivazione [*Objektivationsakt*] della volontà» universale;[19] il carattere intelligibile di ciascun uomo è cioè «*la sua* [corsivo mio] volontà come cosa in sé».[20] Se e in quanto la volontà come cosa in sé è, per analogia, il carattere intelligibile del mondo, il carattere intelligibile è la volontà come cosa in sé dell'individuo.[21]

La *volontà* (essenza in sé del corpo), che nella deduzione analogica viene universalizzata, non è dunque la medesima *volontà* (coincidente con il corpo stesso), che ciascuno conosce in sé immediatamente, anche se è comunque "deducibile" da quest'ultima, come si mostra nella dissertazione. Sulla base della pura e semplice autoconoscenza del soggetto (ovvero, della sola esperienza del corpo proprio), Schopenhauer non potrebbe mai trarre la deduzione analogica, perché gli verrebbe a mancare il termine fondamentale, e cioè la volontà come essenza in sé del corpo: «Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti», cioè nel suo fenomeno.[22]

Certamente, il soggetto avverte o "sente" anche la *libertà* del proprio volere (la «coscienza vivissima» menzionata nella dissertazione); ma il dato dell'autocoscienza si arresta inesorabilmente qui.[23] *La distinzione tra la volontà, in quanto sottomessa alla legge di motivazione, e la volontà, in*

19 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 188, § 28, p. 331.

20 A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., p. 147.

21 Cfr. A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 659 (1817), pp. 618-619: «Ogni essere in natura, anzi la natura intera è obiettità della volontà, proprio come [*grade so wie*] le mie azioni sono oggettivazioni della mia volontà e il mio carattere empirico oggettivazione di quello intelligibile»»

22 Non posso quindi concordare con le pur fini osservazioni di R. Malter (cfr. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, cit., p. 186 e sgg.), secondo il quale l'esperienza del corpo proprio basterebbe *di per sé* ad aprire le porte al discorso concernente l'«essenza» del mondo.

23 In questo modo è da intendere il passo del § 23, in cui Schopenhauer scrive: «poiché nella coscienza di sé [*im Selbstbewußtseyn*] la volontà viene conosciuta immediatamente ed in sé, in questa coscienza c'è anche quella della libertà» (cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 135, pp. 247-249).

quanto non sottomessa alla medesima legge, non appartiene al contenuto immediato dell'autocoscienza, perché il suo secondo termine è del tutto inconoscibile. Per essere affermata, tale distinzione deve piuttosto essere dedotta da quel dato; ma tale deduzione, che si trova svolta per esteso nella dissertazione del 1813, non viene ripetuta nell'opera maggiore.

In summa, la deduzione analogica de *Il mondo come volontà e rappresentazione* si articola in questi cinque passaggi:

1) La determinazione del contenuto dell'autoconoscenza del soggetto come identità tra singolo atto di volontà e singolo atto (o movimento) del corpo, e quindi, in questo senso, tra volontà e corpo.

2) La distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile, ovvero tra volontà come fenomeno (sottomessa alla legge di motivazione) e volontà in sé (libera).

3) La definizione di ogni singolo e temporale atto di volontà – e pertanto, in virtù del punto 1), di ogni singolo movimento del corpo – come fenomeno del carattere intelligibile.

4) La determinazione del corpo nel suo complesso come fenomeno del carattere intelligibile, ovvero della volontà in sé dell'individuo.

5) In analogia con il corpo, l'estensione a ogni oggetto – e alla stessa totalità degli oggetti, il mondo – della determinazione: «essere fenomeno di una volontà in sé».

Il punto 2), pur essendo indispensabile allo svolgimento della deduzione, non è giustificato o fondato. Più precisamente, *il passaggio dal punto 1) al punto 2)* – e cioè il nesso tra l'autocoscienza del soggetto come volontà e la distinzione tra la volontà come fenomeno (carattere empirico) e la volontà in sé (carattere intelligibile) – *è assente nel testo*; ma questo tratto del discorso è omesso programmaticamente, perché è già stato argomentato nel § 46 della dissertazione.

La centrale aporia del sistema – ossia la questione: come è possibile dedurre la volontà come *cosa in sé* (innanzitutto del corpo e poi, per analogia, di tutti gli altri oggetti) a partire dalla volontà come *fenomeno*? – è risolvibile, all'interno del pensiero di Schopenhauer, solo rilevando il ruolo silenziosamente *fondativo* che la dottrina del carattere intelligibile esposta nella dissertazione assume in questi luoghi dell'opera maggiore. Questo ruolo sembra essere finora del tutto sfuggito ai critici.[24]

24 Gli studiosi che si sono occupati di questo delicato punto del pensiero di Schopenhauer non hanno rilevato la funzione strettamente fondativa della dottrina del carattere intelligibile. Cfr. p. e. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, cit., p. 19 e sgg.; E. Zimmermann, *Der Analogieschluß in der Lehre von der Ich-Welt-Identität in*

Schopenhauer glissa su questa essenziale dipendenza o non-autosufficienza concettuale del testo; ma fa questo probabilmente solo a fini espositivi, e cioè per evitare di sollevare questioni e interrogativi che, per essere risolti, richiederebbero una riesposizione integrale della dottrina del carattere intelligibile. Nel § 20, però, aveva avvertito il lettore espressamente e una volte per tutte: «Qui io in parte *presuppongo* [corsivo mio] la dottrina del carattere empirico e intelligibile di Kant, come pure le mie dissertazioni ad essa relative nei Problemi fondamentali *dell'etica* […]».[25] Nella prima edizione de *Il mondo*, a differenza che nella terza, Schopenhauer non rimandava ai *Problemi fondamentali dell'etica* (scritti molti anni più tardi), bensì al § 46 della dissertazione, in cui viene appunto dedotto, nel modo sopra richiamato, il «carattere intelligibile».[26]

Del resto, nella Prefazione alla prima edizione Schopenhauer afferma chiaramente, e più in generale, che la dissertazione funge da imprescindibile «introduzione e propedeutica» al discorso sviluppato ne *Il mondo*; senza la sua conoscenza «non è affatto possibile capire veramente la presente opera, e il contenuto di quella trattazione viene qui dappertutto presupposto come se essa si trovasse unita al libro».[27] Un ulteriore, esplicito rimando alla dottrina del carattere intelligibile esposta nella dissertazione è contenuto nel § 55.[28]

Percorrendo queste pieghe sotterranee dell'opera maggiore – e, precisamente, del suo luogo più cruciale – si può comprendere in modo molto concreto la ragione per cui Schopenhauer abbia affermato nei *Parerga e*

Arthur Schopenhauer, Diss., München 1970; V. Spierling, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung im Leben und Werk*, Frankfurter Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1994, p. 228 e sgg.; J. Atwell, *Schopenhauer. On the Character of the World: The Metaphysics of Will*, cit.; M. Booms, *Aporie und Subjekt*, cit., p. 295 e sgg.; D. Schubbe, *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, p. 117 e sgg.; M. Kurbel, *Jenseits des Satzes vom Grund*, cit., p. 230 e sgg. R. Haym, enfatizzando il momento aporetico, ritiene che il discorso di Schopenhauer sia propriamente letteratura, non filosofia (*Arthur Schopenhauer*, cit., p. 113). Cfr. anche R. Seydel, *Schopenhauers philosophisches System, dargestellt und beurteilt*, cit.

25 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 127, § 20, p. 235.

26 Cfr. WWV 1819, p. 157. Non è quindi possibile sostenere con T. Bohinc che la dottrina del carattere intelligibile acquisterebbe rilievo, all'interno del sistema schopenhaueriano, solo successivamente alla prima edizione dell'opera maggiore (cfr. T. Bohinc, *Die Entfesselung des Intellekts. Eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und etwicklungsgeschichtlicher Aspekte*, Lang, Frankfurt u. a. 1989, p. 50 e sgg.).

27 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I X-XI, pp. 9-10.

28 Cfr. *ivi*, I 341, § 55, p. 569. Cfr. anche WWV 1819, p. 415.

paralipomena: «la radice della mia filosofia è ritrovabile in Kant, soprattutto nella sua dottrina del carattere empirico e intelligibile».[29]

3. Denominatio a potiori, genus *e* species. *La conferma osservativa o "induttiva" della deduzione analogica e la differenza tra scienza e filosofia*

Dopo aver condotto nei §§ 18-21 la deduzione analogica, nel § 22 Schopenhauer precisa in che senso debba essere intesa l'identificazione di «volontà» e «cosa in sé».

> Questa *cosa in sé* (vogliamo conservare l'espressione kantiana come formula fissa), che come tale non è mai oggetto, appunto perché ogni oggetto è già mero fenomeno di essa e non più essa stessa, doveva, se doveva tuttavia essere pensata oggettivamente, prendere in prestito nome e concetto da un oggetto, da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni; ma codesto, per servire come punto d'intesa, non poteva essere nessun altro che il più perfetto di tutti i suoi fenomeni, cioè quello più chiaro, il più dispiegato, illuminato immediatamente dal conoscere: ma questo è appunto la volontà dell'uomo. Si deve comunque ben notare che noi qui facciamo una *denominatio a potiori*, per la quale proprio perciò il concetto di volontà riceve un'estensione maggiore che non avesse finora. La conoscenza dell'identico in fenomeni diversi e del diverso in fenomeni simili è appunto, come Platone tanto spesso osserva, la condizione della filosofia. Ma finora non si era vista l'identità dell'essenza di ogni forza in un qualunque modo urgente [*strebende*] e operante della natura con la volontà, e quindi i molteplici fenomeni, che sono soltanto *species* diverse dello stesso *genus*, non erano stati ritenuti tali, ma considerati eterogenei, ragion per cui non poteva neanche esservi una parola per la designazione del concetto di questo *genus*. Io denomino dunque il *genus* secondo la *species* più eccellente, la cui conoscenza per noi ovvia, immediata, conduce alla conoscenza mediata di tutte le altre.[30]

29 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I cit., p. 191. Concordo quindi con la generale tesi di fondo (pur fondandola e articolandola in modo diverso) di M. Koßler (cfr. *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*, cit.), secondo cui in Schopenhauer è l'esperienza del carattere a fondare la metafisica della volontà. Il ruolo fondativo della teoria del carattere intelligibile differenzia in modo essenziale la deduzione analogica de *Il mondo come volontà e rappresentazione* dal discorso sviluppato da Fichte nella *Bestimmung des Menschen*, ferme restando le analogie rilevate da F. Decher (cfr. *Schopenhauer und Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen"*, cit.).

30 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 132, § 22, p. 243.

È evidente, innanzitutto, che Schopenhauer accosta il rapporto tra la *volontà* come cosa in sé e il *fenomeno* al rapporto tra *genus* e *species*: «i molteplici fenomeni [*Erscheinungen*]», ovvero le diverse classi di fenomeni, «sono soltanto *species* diverse dello stesso *genus*», cioè della «volontà». Quest'ultima sembra costituire l'essenza suprema e universale di cui tutte le singole cose del mondo – i singoli fenomeni – sono specificazioni o, meglio, individuazioni. Il riferimento a Platone non è casuale, perché, proprio come l'idea rispetto a tutti gli individui di una medesima specie, così la cosa in sé rispetto a tutte le possibili cose del mondo rappresenta l'una e identica essenza (*Wesen*) che in essi riluce. Si vedrà presto (cfr. *infra*, 4-5) che da questa comunanza fondamentale derivano necessariamente altre, non meno notevoli, comunanze.

Già a questo punto, però, è chiaro che la nozione schopenhaueriana di «cosa in sé» non è sovrapponibile a quella di Kant, e Schopenhauer ne è perfettamente consapevole, perché avverte fin da subito: «vogliamo conservare l'espressione kantiana come formula fissa». «Vogliamo»: l'uso dell'espressione «cosa in sé» è cioè il risultato di una scelta, o convenzione, e non di una necessità concettuale. Questo passo compare già nella prima edizione dell'opera e appartiene quindi alla dimensione originaria del discorso (non è cioè il frutto di un'aggiunta successiva, dovuta alle obiezioni che Schopenhauer ha ricevuto in seguito).[31]

Richiamando «la conoscenza dell'identico in fenomeni diversi e del diverso in fenomeni simili», Schopenhauer intende tributare un omaggio, ancora una volta, ai principi dell'*omogeneità* e della *specificazione*, celebrati nella dissertazione del 1813 come le due regole fondamentali di ogni filosofare (cfr. *supra*, IX, 3). Al tempo stesso, però, preannuncia implicitamente quello che farà di qui a poco, e cioè riscontrare, mediante l'analisi dei tratti (a suo giudizio) più prominenti delle diverse "cose", che le differenti specie di oggetti sono sì tutte manifestazioni o fenomeni dell'*unica e medesima volontà universale*, ma ciascuna *secondo un grado diverso*.

Ora, la volontà umana in quanto tale, per come ciascuno la trova ed esperisce in se stesso, non è la volontà come cosa in sé, ma solo uno dei suoi tanti fenomeni, se pure il più luminoso e compiuto – quello, cioè, in cui l'unica essenza universale, che si manifesta in ogni cosa, traspare nel modo più chiaro.

> Rimarrebbe quindi irretito in un perenne malinteso chi non fosse capace di compiere l'ampliamento del concetto qui richiesto e volesse intendere ancor sempre, con la parola *volontà*, solo quell'una *species* da essa finora unicamente

31 Cfr. WWV 1819, cit., p. 162.

> designata, la volontà guidata dal conoscere ed estrinsecantesi esclusivamente secondo motivi, anzi addirittura solo secondo motivi astratti, quindi sotto la guida della ragione, la quale volontà è, come si è detto, soltanto il fenomeno più chiaro della volontà.[32]

La volontà umana in quanto «guidata dal conoscere ed estrinsecantesi esclusivamente secondo motivi» è il *carattere empirico* – qualcosa, cioè, che appartiene sempre e comunque al «fenomeno», essendo nient'altro che la manifestazione del carattere intelligibile (il quale è, rispetto al carattere empirico, appunto «cosa in sé» o «essenza»). Questa volontà, come tale, non è propriamente la cosa in sé. Ma non si può concludere che, allora, è indifferente utilizzare la volontà umana o una qualsiasi altra determinazione del mondo per determinare o denominare la cosa in sé: il termine volontà, a differenza di tutti gli altri termini, indica «qualcosa di conosciuto in modo assolutamente immediato e tanto noto che noi, che cosa sia volontà, lo sappiamo e intendiamo molto meglio di ogni altra cosa, quale che sia».[33] Nella *denominatio a potiori* della cosa in sé come «volontà», quella particolarissima e determinata *species* della cosa in sé (o dell'essenza del tutto) che è la volontà umana assume pertanto, a buon diritto, il valore di *specimen*.

Si noti, comunque, che il discorso di Schopenhauer è perfettamente circolare: egli afferma che la cosa in sé, per poter essere determinata o "oggettivata", deve necessariamente «prendere in prestito nome e concetto» dal «più perfetto dei suoi fenomeni», ossia dalla volontà umana. Ma solo in quanto la cosa in sé sia già stata *preventivamente* dedotta per analogia a partire dalla volontà umana, quest'ultima può *ora* essere considerata, "retroattivamente", come il fenomeno più perfetto – ovvero, con termine goethiano, come l'*Urphänomen* – della stessa cosa in sé. La definizione della *volontà umana* come il fenomeno più perfetto della *cosa in sé* e la conseguente denominazione (o determinazione) della seconda in base alla prima rappresentano quindi solo uno svolgimento ulteriore della deduzione analogica, la quale ha preso le mosse proprio da ciò che per noi è immediatamente o massimamente noto – la nostra volontà, appunto – e rimane sempre la condizione ultima di validità, ovvero il fondamento, di tutte le successive affermazioni di Schopenhauer.

La scelta del termine «volontà» per denominare la cosa in sé non è dunque il frutto di un arbitrio (come molto spesso è stato rimproverato a

32 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 132, § 22, p. 243.
33 *Ivi*, I 133, p. 245

Schopenhauer[34]), ma è una diretta conseguenza della deduzione analogica – senza la quale, a rigore, non si potrebbe neppure parlare di una cosa in sé del mondo e degli oggetti differenti dal corpo proprio, dal momento che questi ultimi, a prescindere da quella deduzione, sono soltanto rappresentazioni. La deduzione analogica costituisce infatti, per Schopenhauer, l'unica valida alternativa all'«egoismo teoretico» (o idealismo solipsistico), la posizione di chi nega la realtà di tutto ciò che è "esterno" al suo io.[35] Denominare la cosa in sé del mondo in un altro modo o attraverso un altro termine non è possibile, semplicemente perché senza la deduzione analogica – condotta necessariamente a partire dalla volontà umana (in quanto quest'ultima rappresenta la realtà a noi massimamente nota) e implicante quindi necessariamente, come suo esito, la determinazione della cosa in sé come «volontà» – non è possibile ammettere alcuna «cosa in sé» del mondo in generale. La coerenza interna di questo cruciale tratto del discorso non deve essere messa in questione.

Ora, Schopenhauer sembrerebbe presuppore anche qui, nel suo ragionamento, solo il contenuto dell'autoconoscenza del soggetto. Ma non è così. La distinzione tra *la volontà in quanto sottomessa alla legge di motivazione* e *la volontà in quanto non sottomessa a tale legge*, pur non appartenendo al contenuto immediato dell'autocoscienza (dal momento che il suo secondo termine non è di per sé conoscibile), è ancora una volta fondativa: solo sul modello di essa Schopenhauer può distinguere la «volontà» come «fenomeno» o *species* dalla «volontà» come «cosa in sé» o *genus* di tutte le cose, realizzando così la sua decisiva *denominatio a potiori*: «la [….] *volontà* è, come si è detto, soltanto il fenomeno più chiaro della *volontà*» (corsivi miei). Questo perché, in ultima analisi, solo sul modello della volontà umana in quanto estranea al principio di ragione – il carattere intelligibile – Schopenhauer può "inferire" o "dedurre", per analogia, la volontà come cosa in sé di tutte le cose. Sulla base della pura e semplice autoconoscenza del soggetto, e cioè prescindendo dalla

34 Si tratta di un'obiezione sollevata già da R. Haym (*Arthur Schopehauer*, cit., p. 23 e sgg.) e poi ripresa da Nietzsche (cfr. il frammento «Su Schopenhauer», in F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., vol. I, t. II, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, Adelphi, Milano 2001, p. 220 e sgg.). Cfr. S. Barbera, *La prima critica di Nietzsche a Schopenhauer: una fonte*, in Id., *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di S. Busellato, «Quaderni del Giornale Critico della Filosofia», 18, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 119-134: 127.

35 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 124-125, § 19, pp. 231, 233.

dottrina del carattere intelligibile, la deduzione analogica non potrebbe essere tratta, la conseguente *denominatio a potiori* non potrebbe essere giustificata e il sistema maturo di Schopenhauer, che su entrambe si regge, non potrebbe mai essere edificato.

Dopo tutti questi passaggi deduttivi e preparatori, nel § 23 Schopenhauer inizia finalmente a parlare della volontà come cosa in sé.

> La *volontà* come cosa in sé è totalmente diversa [*gänzlich verschieden*] dal suo fenomeno, è pienamente libera da tutte le forme di esso, in cui appunto essa entra soltanto in quanto appare, e che quindi riguardano solo la sua *oggettità*, rimanendo ad essa stessa estranea. Già la forma generalissima di ogni rappresentazione, quella di oggetto per un soggetto, non la riguarda; ancor meno [la riguardano] poi quelle a questa subordinate, che hanno in complesso la loro espressione comune nel principio di ragione; a questo appartengono, come è noto, anche il tempo e lo spazio, e conseguentemente anche la pluralità sussistente e divenuta possibile solo grazie ad essi. Sotto quest'ultimo aspetto chiamerò il tempo e lo spazio, con un'espressione presa a prestito dall'autentica scolastica antica, il *principium individuationis*, il che prego di notare una volta per tutte. Giacché è solo per mezzo del tempo e dello spazio che ciò che per essenza e per concetto è uguale ed unico appare invece come diverso, come molteplicità di cose le une accanto alle altre o le une dopo le altre […]. Essi sono quindi il *principium individuationis*, oggetto di tanti almanaccamenti e controversie degli scolastici, che si trovano riunite in Suarez (*Disp*. 5, *sect*. 3).[36]

A differenza del «suo» fenomeno, la volontà come cosa in sé è completamente al di fuori del principio di ragion sufficiente – anche della sua forma generalissima, la determinazione «essere oggetto per un soggetto» (la divisione in soggetto e oggetto è la «radice» del principio: cfr. *supra*, IX, 3). Ciò comporta che la volontà in sé sia estranea anche al tempo e allo spazio.

Tempo e spazio costituiscono le condizioni fondamentali della molteplicità degli enti: il primo è condizione del divenire, e quindi della pluralità o alterità diacronica delle cose (ma anche di una medesima cosa rispetto a se stessa); il secondo è condizione della coesistenza, e quindi della pluralità o alterità sincronica delle cose. Tempo e spazio sono pertanto il *principium individuationis*, ciò per cui un'unica, identica essenza si moltiplica e rifrange in più individui. La volontà come cosa in sé, essendo al di fuori del principio di ragione e, conseguentemente, del *principium individuationis*, è «assolutamente priva di fondamento [*schlechthin grundlos*]», priva cioè di qualunque «ragion sufficiente», e «libera da qualsiasi *molteplicità*».[37]

36 Cfr. *ivi*, I 134, § 23, pp. 245-247.
37 *Ivi*, p. 247.

A questo punto, Schopenhauer cerca di mostrare che l'attribuzione della «volontà» a tutti gli enti – dunque non solo all'ambito umano, ma anche agli ambiti animale, vegetale e minerale – possiede una straordinaria plausibilità intuitiva, ossia è sorprendentemente conforme a ciò che delle "cose" stesse si può osservare. Ma a questo scopo è necessario, preliminarmente, abbandonare il concetto consueto di volontà come di un qualcosa che, essendo sempre e in ogni caso guidato dalla conoscenza («motivi»), possa sussistere solo contestualmente a quest'ultima; è cioè necessario tenere presente che la volontà in sé è del tutto estranea alla legge di motivazione.[38] Solo in base a questa indispensabile premessa – che, come Schopenhauer rileva qui espressamente, presuppone la dottrina del carattere[39] – è possibile sussumere sotto il concetto di «volontà» l'istinto animale, nonché tutte le funzioni fisiologiche e vegetative dei corpi viventi.

> L'uccello di un anno non ha alcuna rappresentazione delle uova per cui costruisce un nido; il giovane ragno non [ha alcuna conoscenza] della preda per cui tesse la rete; né il formicaleone della formica a cui per la prima volta scava una fossa; la larva del cervo volante morde il legno, dove vuole subire la sua metamorfosi, e fa, se vuol diventare uno scarabeo maschio, un foro doppio di quando vuol diventare uno scarabeo femmina, nel primo caso per aver posto per le corna, di cui non ha ancora nessuna rappresentazione. In un tal fare di codesti animali, come in ogni altro loro fare, la volontà è manifestamente attiva; essa è però in attività cieca, che è bensì accompagnata da conoscenza, ma non da essa guidata.[40]

D'altra parte, nello stesso corpo umano la volontà opera in questo modo.

> Anche in noi la stessa volontà opera molte volte alla cieca: in tutte le funzioni del nostro corpo, che non sono guidate da nessuna conoscenza, in tutti i suoi processi vitali e vegetativi: digestione, circolazione del sangue, secrezione, crescita, riproduzione. Non solo le azioni del corpo, ma il corpo stesso è in tutto e per tutto, come si è sopra mostrato, fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta: tutto ciò che in esso accade deve quindi accadere ad opera della volontà, benché qui codesta volontà non sia guidata dalla conoscenza, non si determini secondo motivi, ma operi ciecamente, secondo cause, che in questo caso si chiamano *stimoli* [Reize].[41]

38 *Ivi*, I 136, p. 249.
39 *Ivi*, I 135, pp. 247-249.
40 *Ivi*, I 136, pp. 249-251.
41 *Ivi*, I 136-137, p. 251.

Intesa come un irresistibile e cieco «tendere», o impulso, la «volontà» può essere attribuita secondo Schopenhauer anche alle piante[42] e ai corpi inorganici.[43]

Queste descrizioni dei vari enti naturali devono servire a rendere evidente e corroborare, da un punto di vista osservativo, l'esito della deduzione analogica, secondo cui ogni cosa del mondo è – o può essere considerata come – fenomeno di una volontà. Precisamente, la corroborazione è offerta dal fatto (osservabile) che tutti gli enti manifestano una tensione intrinseca, un peculiare *Streben* endogeno, che per Schopenhauer è assimilabile a ciò che noi chiamiamo in noi stessi «volontà». Questo congenito «tendere» rappresenta l'elemento comune a tutti gli enti, il tratto (fenomenico) condiviso da tutti i fenomeni, sì che da esso è possibile ipotizzare (induttivamente) quale sia l'unica e identica «essenza [*Wesen*]», l'unico e identico «essere in sé [*Seyn an sich*] di ogni cosa nel mondo». L'osservazione delle cose, ovvero l'esperienza (in senso lato), è quindi perfettamente in accordo con la conclusione del sillogismo analogico.

---

42 *Ivi*, I 240, p. 255: «Considereremo dunque, per la sua essenza in sé, come volontà ciò che per la rappresentazione appare come pianta, come mera vegetazione, forza ciecamente germogliante, e lo riconosceremo come la stessa cosa che costituisce la base del nostro stesso fenomeno, quale si esprime nel nostro fare e anche già in tutta l'esistenza del nostro stesso corpo».

43 Cfr. *ivi*, I 140-141, p. 257: « […] se vediamo il veemente, inarrestabile impeto con cui le acque si precipitano in basso, la perseveranza con cui la calamita si volge sempre di nuovo verso il polo nord, l'avidità con cui il ferro vola a quella, la violenza con cui i poli dell'elettricità tendono [*streben*] a riunirsi e che, proprio come quella dei desideri umani, viene aumentata dagli ostacoli; se vediamo il cristallo formarsi subito e improvvisamente, con tanta regolarità di formazione, che è chiaramente solo un tendere [*Bestrebung*] ben deciso ed esattamente determinato in diverse direzioni, colto da irrigidimento e fissato; se osserviamo la scelta con cui i corpi, messi in libertà dallo stato liquido e sottratti ai legami della solidità, si cercano e si fuggono, si riuniscono e si separano; se infine sentiamo in modo del tutto immediato come un peso, il cui tendere [*Streben*] verso la massa terrestre ostacola il nostro corpo, prema e comprima quest'ultimo incessantemente, seguendo la sua unica tendenza [*Bestrebung*]; – non ci costerà un grande sforzo di fantasia riconoscere, anche a tanta distanza, la nostra stessa essenza [*Wesen*], cioè quella che in noi persegue i suoi fini alla luce della conoscenza, e che urge [*strebt*] invece qui, nei più deboli dei suoi fenomeni, solo in modo cieco, sordo, unilaterale e immutabile, e che tuttavia, essendo essa dappertutto una sola e medesima cosa [*Eines und das Selbe*], – allo stesso modo che ai primi albori spetta il nome di luce solare né più né meno che ai raggi del pieno meriggio, – deve portare anche qui, come lì, il nome di *volontà*, che designa ciò che è l'essere in sé [*das Seyn an sich*] di ogni cosa nel mondo e l'unico nucleo di ogni fenomeno».

In conseguenza di queste considerazioni, nel § 24 Schopenhauer determina la differenza tra scienza e filosofia. Le scienze naturali, che conoscono il mondo secondo il principio di ragion sufficiente, spiegano i fenomeni riconducendoli (eziologicamente) alle *qualità fondamentali* delle cose o degli elementi, ma non spiegano poi anche queste ultime, che rimangono un eterno e inspiegato presupposto.[44] Allo stesso modo, conoscendo i «motivi», si può certamente spiegare l'agire di un uomo riconducendolo al suo *carattere*; ma quest'ultimo, dal punto di vista del principio di ragione, rimane parimenti un eterno e inspiegato presupposto:

> Quel che per l'uomo è il suo carattere imperscrutabile, presupposto in ogni spiegazione delle sue azioni in base a motivi, appunto ciò è per ogni corpo inorganico la sua qualità essenziale, la natura del suo operare, le cui manifestazioni vengono provocate dall'azione esterna, mentre essa stessa [la qualità essenziale], per contro, non è determinata da niente al di fuori di sé, e quindi non si può neanche spiegare con niente.[45]

La filosofia, al contrario delle scienze, si rivolge a ciò che il principio di ragione lascia inspiegato, e cioè all'«essenza» ultima delle cose. Questo suo intento determina necessariamente il suo metodo d'indagine, e cioè la deduzione analogica e la conseguente *denominatio a potiori*, il senso delle quali Schopenhauer chiarisce qui ulteriormente:

> […] noi, che ci riproponiamo qui non eziologia, bensì filosofia, vale a dire conoscenza non relativa, bensì assoluta dell'essenza del mondo, […] muoviamo da ciò che ci è noto immediatamente, nel modo più completo […], da ciò che ci è più vicino, per capire ciò che ci è noto solo da lontano, unilateralmente e in modo mediato; e vogliamo, dal fenomeno più possente, significativo e chiaro, comprendere quello più imperfetto e debole […]. Solo dal confronto con ciò che accade in me quando, muovendomi un motivo, il mio corpo esplica un'azione […] posso ricevere illuminazione sul modo e la maniera in cui quei corpi senza vita si modificano in base a cause, e così capire che cosa sia la loro intima essenza, del cui apparire la cognizione della causa mi indica la mera regola quanto al suo presentarsi nel tempo e nello spazio e nient'altro […]. Questo significa: la quarta classe di rappresentazioni enumerata nel trattato sul principio di ragione deve diventare per me la chiave per la conoscenza dell'essenza intima della prima classe, e dalla legge di motivazione io devo comprendere, nel suo intimo significato, la legge di causalità.[46]

44 *Ivi*, I 145 e sgg., § 24, p. 263 e sgg.
45 *Ivi*, I 148, p. 269.
46 *Ivi*, I 149-150, p. 271.

Posta la determinazione "analogica" dell'essere in sé di ogni cosa a partire dalla volontà umana, si deve dire, retroattivamente o circolarmente, che l'unica e identica volontà in sé, che si manifesta o fenomenizza in tutte le cose del mondo, raggiunge nell'uomo, e soltanto nell'uomo, «il grado più forte di visibilità».[47]

4. *Analisi terminologica: la descrizione "platonizzante" della distinzione tra fenomeno e cosa in sé*

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l'essere la «volontà» volontà *di vivere* non è giustificato o argomentato in alcun modo. Il termine *Wille zum Leben* è introdotto per la prima volta, senza alcun fondamento esplicito, nel paragrafo 27, in cui è descritta la lotta universale ingaggiata da tutti gli esseri per la vita e la sopravvivenza. Schopenhauer sottintende che la volontà metafisica, di cui la vita (l'esistenza) nel suo complesso è il fenomeno, voglia appunto la vita; ossia che, nella misura in cui la vita è il fenomeno di tale volontà, tale volontà debba essere volontà *di vivere*. La specificazione «di vivere [*zum Leben*]» non è da lui espressamente ricondotta al contenuto immediato dell'autocoscienza; essa sembra essere piuttosto una conseguenza della deduzione analogica (secondo cui il mondo e la vita sono il fenomeno di una volontà in sé, proprio come il corpo e la vita di ogni individuo sono il fenomeno del suo carattere intelligibile[48]). A prescindere da questa consequenzialità implicita, il motivo per cui la volontà umana debba essere pensata sia come *oggetto del senso interno* che come volontà *di vivere* – ossia, il fondamento della relazione tra queste due distinte determinazioni della volontà – rimane nell'opera maggiore del tutto indeterminato.

Ma in che rapporto stanno la *volontà* come «cosa in sé» e il *mondo* o la *vita* come suo complessivo «fenomeno»? Qui la questione riguarda il significato del predicato «essere fenomeno di», che Schopenhauer non definisce (cfr. *supra*, IX, 8; X, 7). In realtà, parlare di rapporto o di relazione è, a rigore, improprio, perché le relazioni sussistono solo all'interno del principio di ragion sufficiente, dal quale la volontà come cosa in sé, come si è visto, è libera. E in effetti, nella prima edizione dell'opera, in un passo poi espunto nelle edizioni successive (più avanti si cercherà di spiegare il motivo di questa espunzione: cfr. *infra*, 6), Schopenhauer

47 *Ivi*, I 150, p. 273.
48 Cfr. *ivi*, I 341, § 55, p. 569.

aveva scritto che il «rapporto [*Verhältniß*] della volontà al suo fenomeno (ovvero del carattere intelligibile a quello empirico)» può essere considerato tale «solo metaforicamente [*nur gleichnißweise*]».[49]

Ciò non toglie, tuttavia, che Schopenhauer – anche nelle edizioni successive alla prima – utilizzi di fatto dei termini che individuano o implicano, appunto, una sorta di rapporto o relazione tra «cosa in sé» e «fenomeno».

> Se ora questa cosa in sé è, come credo di aver sufficientemente mostrato e reso evidente, la volontà, essa si trova, considerata come tale e separatamente dal suo fenomeno, al di fuori del tempo e dello spazio, e quindi non conosce pluralità, per conseguenza è *una* […]. La pluralità delle cose nello spazio e nel tempo, quindi, che formano tutt'insieme la sua *oggettità* [Objektität] non la riguarda ed essa rimane, nonostante quelli, indivisibile. Né è forse una parte minore di essa nella pietra e una maggiore nell'uomo, poiché il rapporto fra parte e tutto appartiene esclusivamente allo spazio e non ha più senso non appena ci si sia staccati da questa forma dell'intuizione; anche il «più» e il «meno» concernono solo il fenomeno, cioè la visibilità [*Sichtbarkeit*], l'oggettivazione [*Objektivation*]: di questa c'è nella pianta un grado superiore che nella pietra; nell'animale uno più alto che nella pianta: anzi, il suo entrare nella visibilità, la sua oggettivazione, ha tante gradazioni [*Abstufungen*] infinite, quante ve ne sono fra il più fioco albore e il più chiaro fulgore di sole, il suono più forte e l'eco più flebile. In seguito ritorneremo ancora sulla considerazione di questi gradi di visibilità, che appartengono alla sua oggettivazione, all'immagine riflessa [*Abbilde*] della sua essenza […]. Essa [la volontà] si rivela [*offenbart sich*] con altrettanta interezza e altrettanta forza in una quercia che in milioni di altre […], essa stessa è presente [*gegenwärtig*] in qualsiasi cosa della natura, in ogni vivente, in modo totale e indiviso [….].[50]

I termini attraverso cui Schopenhauer descrive il rapporto tra le cose del mondo – o il mondo nel suo complesso – e la volontà come cosa in sé sono i seguenti: *Objektität*, *Objektivation*, *Sichtbarkeit*, *Abbild* e le espressioni *sich-offenbaren* e *gegewärtig sein*. Comunque, anche solo l'uso dell'aggettivo possessivo *sein* – il «suo [della cosa in sé] fenomeno», «la sua oggettità», la «sua oggettivazione» – implica una qualche relazione tra cosa in sé e fenomeno.

---

49 Cfr. WWV 1819, p. 692. Cfr. M. Koßler, *Lieber gar Nichts als Etwas. Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer*, in D. Schubbe, J. Lemanski, R. Hauswald (hrsg. von), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Meiner, Hamburg 2013, pp. 189-204: 202.

50 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 152-153, § 25, pp. 275-277.

Ora, poiché il mondo è il *fenomeno* della volontà come *cosa in sé*, i suddetti termini illustrano o specificano la relazione che sussiste tra fenomeno e cosa in sé. Ma ciò significa che i termini *Objektität*, *Objektivation*, *Sichtbarkeit*, *Abbild* sono utilizzati da Schopenhauer come sinonimi di *Erscheinung* («fenomeno»); e anzi si può sostenere che essi, in ultima analisi, chiariscano proprio il significato del termine *Erscheinung*. Alla fine del II libro, Schopenhauer scrive:

> L'unica conoscenza di sé che abbia la volontà nel suo insieme è la rappresentazione nel suo insieme, l'intero mondo intuitivo. Esso è la sua oggettità [*Objektität*], la sua rivelazione [*Offenbarung*], il suo specchio [*Spiegel*].[51]

Anche i termini *Offenbarung*[52] e *Spiegel* valgono come specificazioni del significato di *Erscheinung*.

Certamente, posto che solo in senso metaforico (*nur gleichnißweise*) si possa parlare di un rapporto (*Verhältnis*) tra «cosa in sé» e «fenomeno», tutti quei termini, in quanto illustrano o specificano tale rapporto, devono essere intesi, parimenti, solo in un senso metaforico. Questo, però, non autorizza in alcun modo a sottovalutarne la rilevanza. Innanzitutto, essi non occorrono solo in questo punto del testo, o solo in questo testo, ma ritornano costantemente in tutta l'opera di Schopenhauer. In secondo luogo, quei termini producono nel sistema delle conseguenze teoriche notevoli, che dovranno essere considerate tra poco. In terzo luogo, e più in generale, poiché la cosa in sé è, come tale, del tutto inconoscibile e inoggettivabile, il discorso che la riguarda deve necessariamente operare una qualche forzatura linguistica; e di converso, proprio per questa ragione, al di là o al di fuori di una simile forzatura non è possibile alcun tipo di discorso sulla cosa in sé (si ricordi sempre che la determinazione della cosa in sé come volontà è avvenuta mediante una *denominatio a potiori*). Di conseguenza, non è possibile isolare la *dottrina* schopenhaueriana della cosa in sé dalla *terminologia* con cui essa è di fatto formulata, e sostenere che i suddetti termini, in quanto metaforici, siano contingenti o inessenziali rispetto alla dottrina vera e propria; al contrario: *quest'ultima, senza di essi, non si dà affatto*. La loro analisi assume quindi un'importanza primaria, perché non investe il modo specifico o accidentale in cui Schopenhauer parla qui o altrove della cosa in sé, bensì la sua stessa dottrina della cosa in sé *tout court*.

51 *Ivi*, I 196, § 29, p. 343.
52 Cfr. anche *ivi*, I 423, § 64, p. 697.

Ora, la terminologia utilizzata da Schopenhauer ha, in alcuni tratti, un timbro inequivocabilmente platonico. Si consideri innanzitutto il termine *Abbild*: «il fenomeno, cioè la visibilità, l'oggettivazione» della cosa in sé non è altro che «l'immagine riflessa [*Abbilde*] della sua essenza»; il «mondo come rappresentazione», nella sua totalità, è *Abbild* della cosa in sé.[53] Schleiermacher utilizza *Abbild* per rendere il greco εἴδολον («immagine», «copia»), con cui Platone determina la relazione della cosa all'idea che ne costituisce la forma (εἶδος) o essenza (οὐσία).[54] È chiaro che tale termine implica una qualche relazione di "somiglianza" o "similarità" (in senso lato); solo sottintendo questa implicazione, Schopenhauer può affermare che il fenomeno è lo «specchio» della cosa in sé, ovvero che «l'essenza» della volontà «si rispecchia [*sich… abspiegelt*] nell'intero mondo».[55] La metafora dello specchio (κάτοπτρον) è usata non a caso da Plotino per illustrare il rapporto tra ambito sensibile e ambito intelligibile.[56]

Nel passo citato sopra, Schopenhauer scrive ancora che la volontà, come cosa o essenza in sé di ogni ente, «è presente [*gegenwärtig*] in qualsiasi cosa della natura, in ogni vivente, in modo totale e indiviso». Infatti «tutte le differenze delle forme della natura ed ogni pluralità degli individui non appartengono alla volontà, ma solo alla sua oggettità», sì che «la volontà è indivisibile e totalmente presente [*ganz gegenwärtig*] in ogni fenomeno».[57] Nel *Fedone* e nel *Sofista*, Platone parla proprio di presenza (παρουσία) dell'idea nella cosa singola (Schleiermacher rende con *Anwesenheit* e *Einwohnung*).[58]

D'altra parte, i predicati che Schopenhauer – nonostante l'affermazione della costitutiva inobbiettivabilità della cosa in sé – riferisce alla cosa in sé sono straordinariamente affini a quelli che Platone attribuisce all'idea: la cosa in sé è unità (τὸ ἕν[59]), perché non è toccata dalla dispersione e dalla pluralità delle cose del mondo; è estranea al divenire, cioè non nasce e

53 *Ivi*, I 179, § 27, p. 317.

54 Cfr. Platone, *Teeteto* 191 d, in F. Schleiermacher (hrsg. von), *Platons Werke. Zweiten Theiles Erster Band*, cit., p. 284; *Simposio* 212 a, in Id., (hrsg. von), *Platons Werke. Zweiten Theiles Zweiter Band,* Realschulbuchhandlung, Berlin 1807, p. 433.

55 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 339, § 55, p. 565.

56 Cfr. Plotino, Enneade III 6, 13, in Id., *Enneadi*, cit., p. 350 e sgg.

57 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 184, § 28, p. 325.

58 Cfr. Platone, *Fedone* 100 c-d, in F. Schleiermacher (hrsg. von), *Platons Werke*. *Zweiten Theiles Dritter Band*, cit., p. 94; *Sofista* 247 a, in Id. (hrsg. von), *Zweiten Theiles Zweiter Band*, cit., p. 198.

59 Cfr. Platone, *Filebo* 15a e sgg; trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 431 e sgg.

non perisce (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον[60]), e costituisce l'essenza (οὐσία,[61] *Wesen*) delle cose fenomeniche. Tennemann, nella sua esposizione della filosofia di Platone, scriveva che l'idea o cosa in sé, a differenza del fenomeno, non è nello spazio (*nicht im Raum*), non è composta (*nicht zusammengesetzt*), non è mutevole (*nicht veränderlich*) e non è distruttibile (*nicht zerstörbar*), perché possiede unità, totalità (*Totalität*) e «essere assoluto in ogni tempo [*absolutes Seyn zu aller Zeit*]».[62] Schopenhauer, come si è visto, afferma che la cosa in sé «si trova […] al di fuori del tempo e dello spazio», e quindi «non conosce pluralità, per conseguenza è *una*»; è inoltre «indivisibile», ossia «il più e il meno non la concernono»: essa è presente in ogni cosa «in modo totale e indiviso».[63]

Come l'idea platonica è l'unica e identica «essenza» di tutte le cose appartenenti ad una medesima specie (le quali sono un'«immagine» di essa), così la cosa in sé è l'unica e identica «essenza» di tutte le cose appartenenti alla specie «fenomeno», ovvero del fenomeno nella sua totalità (il quale è, rispetto ad essa, «immagine riflessa» e «specchio»): «poiché appunto tutte le cose del mondo sono l'oggettità dell'unica e medesima volontà, [esse] sono […] identiche nell'essenza intima».[64] Il *principium individuationis* – con cui gli Scolastici cercavano di spiegare il passaggio dall'essenza universale alle realtà individue – è così rapportato da Schopenhauer alla differenza tra la cosa in sé e i singoli fenomeni.

Solo in base a questi grandi e rilevanti presupposti (sui quali Kant, ovviamente, non avrebbe mai concordato), Schopenhauer può accostare il rapporto tra la *cosa in sé* e i singoli *fenomeni* al rapporto tra *genus* e *species* («i molteplici fenomeni […] sono soltanto *species* diverse dello stesso *genus*»[65]), e riferire così alla cosa in sé ciò che Platone dice della conoscenza dell'idea,

60 Cfr. Platone, *Simposio* 210 e - 211 b; trad. it. cit., p. 517.
61 Cfr. Platone, *Filebo* 53 c.
62 Cfr. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, cit., pp. 366-367.
63 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 152-153, § 25, pp. 275-277.
64 *Ivi*, I 171, § 27, pp. 303-305. H. G. Ingenkamp (cfr. *Platonismus in Schopenhauers Erkenntnislehre und Metaphysik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 72, 1991, pp. 45-66: 50 e sgg.) ha giustamente rilevato che in Schopenhauer il dualismo tra fenomeno e cosa in sé ha un timbro platonico, nella misura in cui corrisponde a quello tra parvenza (*Schein*) e essere (*Sein*). Cfr. al riguardo anche S. Giametta, «Introduzione» a A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., pp. XXI-LXII: XXXIV.
65 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 132, § 22, p. 243.

e cioè che ad essa può accedere soltanto colui che sappia cogliere sinotticamente l'identità sottesa a differenti cose.[66]

> […] la conoscenza dell'unità della volontà, in quanto cosa in sé, dà la spiegazione vera, nell'infinita diversità e molteplicità dei fenomeni, di quella singolare, innegabile analogia di tutte le creazioni della natura, di quella profonda somiglianza, che li fa considerare variazioni dello stesso tema non dato […].[67]

E ancora, solo intendendo in questo modo il rapporto tra fenomeno e cosa in sé, Schopenhauer può considerare l'osservazione dello *Streben* universale, inerente a ogni fenomeno, come un'effettiva corroborazione empirica del sillogismo analogico, ovvero dell'essere la «volontà» la «cosa in sé» del mondo, l'intima essenza di tutti gli enti (cfr. *supra*, 3).

Nel *Bruno*, Schelling definisce più volte le realtà finite come *Abbild* e *Spiegel* del mondo metempirico.[68] Il suo condizionamento su Schopenhauer appare però più diretto in relazione all'uso dei termini *Objektität* e *Objektivation*, con cui Schopenhauer descrive ulteriormente il rapporto tra cosa in sé e fenomeno (il mondo è «oggettità», «oggettivazione» della volontà), come pure l'uso del verbo riflessivo *sich objektiviren* (la volontà in sé, «una e identica in tutti gli esseri […], si oggettiva [*sich objektivirt*] appunto come vita, come esistenza»[69]). Nelle *Idee per una filosofia della natura* – un testo letto approfonditamente da Schopenhauer negli anni 1810-1811 (cfr. *supra*, VI, 5-6) – Schelling usa infatti il termine *Objektivirung* per denotare il farsi finito dell'Infinito, ovvero il farsi oggetto, il determinarsi dell'Assoluto;[70] e Schopenhauer usa talvolta *Objektivirung* come sinonimo di *Objektivation* e *Objektität*: «la volontà […] è l' "in sé" di tutte le cose e di cui tutto il mondo visibile è la graduale [*stufenweise*] oggettivazione [*Objektivirung*]».[71] La centralità di queste espressioni – e del contenuto che esse veicolano – traspare dal titolo stesso del II libro dell'opera (dal quale sono tratte le precedenti citazioni), che recita: «Il mondo come volontà. Prima considerazione:

66 *Ibid*. Cfr. Platone, *Repubblica* 537 c7, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, p. 1258: «chi sa vedere l'insieme [ὁ συνοπτικὸς] è dialettico [διαλεκτικός], chi no, no».

67 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 183, § 27, p. 323.

68 Cfr. F. W. J. Schelling, *Bruno* cit., p. 40 e sgg.; pp. 63, 92.

69 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 259, § 44, p. 441.

70 Cfr. F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Erster Teil, cit., p. 260.

71 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 164, § 26, p. 293.

l'oggettivazione [*Objektivation*] della volontà».[72] Il mondo è volontà nella misura in cui è, appunto, l'«oggettivazione della volontà» medesima, ovvero la volontà stessa in quanto oggetto o fenomeno.

Ma anche il termine *Offenbarung*, «rivelazione», appartiene al lessico con cui Schelling descrive il rapporto tra ambito fenomenico e ambito extrafenomenico.[73] Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, la Creazione cosmica è determinata da Schelling come la graduale e progressiva «rivelazione» e «manifestazione [*Manifestation*]» di Dio, culminante nell'uomo,[74] sì che il volere primigenio, che costituisce il «fondamento» di Dio e dà avvio alla genesi delle realtà finite, è propriamente una «volontà di rivelazione [*Wille zur Offenbarung*]».[75] Già Fichte aveva determinato l'ambito finito come *Offenbarung* di quello infinito o metempirico.[76] In senso affine egli usa anche il termine *Sichtbarkeit* («visibilità»): nelle lezioni «Sulla dottrina della scienza» frequentate da Schopenhauer, afferma che il «mondo fattuale» è la «visibilità» di un «invisibile Essere spirituale», e cioè di Dio.[77]

Per Schopenhauer, il «mondo» è la «rivelazione [*Offenbarung*]» della volontà in sé, la sua «visibilità [*Sichtbarkeit*]», «manifestazione [*Manifestation*]»[78] ed «espressione [*Ausdruck*]»:[79] i fenomeni naturali, nel loro complesso, costituiscono secondo gradi diversi le differenti «estrinsecazioni della volontà [*Willensäußerungen*]».[80] Tutti questi termini valgono ancora un volta, per Schopenhauer, come sinonimi di *Erscheinung*. Ma è chiaro che essi, al pari di *Abbild* e *Spiegel*, implicano un rapporto – per quanto solo allusivo e imperfetto – di "somiglianza" o "similarità" tra fenomeno e cosa in sé; tant'è vero i vari enti (o le varie specie di enti) della natura vengono classificati da Schopenhauer secondo il grado di «chiarezza [*Deutlichkeit*]» e «compiutezza [*Vollendung*]» con cui manifestano, ovvero rivelano, l'essenza in sé: al culmine di questa lunga scala – *posta* la deduzione analogica della stessa essenza in sé a partire dalla volontà umana – vi è l'uomo.[81]

72 Cfr. *ivi*, I 111, p. 211.
73 F. W. J, Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 527 e sgg.
74 F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 177 e sgg.
75 *Ivi*, p. 185.
76 Cfr. J. G. Fichte, *Introduzione alla vita beata o dottrina della religione*, a cura di N. Quilici, Carabba, Lanciano 1913, p. 80 e sgg.
77 HN II, p. 170.
78 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 259, § 44, p. 441.
79 Cfr. *ivi*, I 142, § 24, p. 259.
80 Cfr. *ivi*, I 180-181, § 27, p. 319.
81 Cfr. *ivi*, I 199, § 30, p. 347.

Peraltro, Schopenhauer esplicita del tutto questo tratto del discorso, e se ne serve anzi consapevolmente – come aveva già fatto per la corroborazione empirica o induttiva della deduzione analogica – per rendere più potenti e suggestive le sue argomentazioni. Le espressioni *Objektivation*, *Objektität*, *Abbild*, *Ausdruck* e *sichtbar werden* (oltre, naturalmente, a *Erscheinung*) sono tutte solidali nel denotare la similarità che sussiste tra la cosa in sé e il «suo» fenomeno.[82]

Il punto è però che questi medesimi termini sono riferiti da Schopenhauer anche *al rapporto tra il carattere empirico*, o il «corpo» nel suo complesso (in quanto condizione dei singoli e temporali atti di volontà che costituiscono il carattere empirico), *e il carattere intelligibile*[83] – il che non fa che ribadire sostanzialmente il valore della deduzione analogica – e *al rapporto tra cosa singola e idea platonica*.[84] Schopenhauer usa cioè la medesima terminologia per descrivere il rapporto (la distinzione) tra carattere empirico e carattere intelligibile, tra fenomeno e cosa in sé, tra oggetto singolo e idea platonica. Questo è un segno inequivocabile del fatto che egli concepisce queste tre opposizioni in modo affine (al di là della legittimità o meno della sua interpretazione di Platone, che qui non interessa discutere). Nei *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer identifica espressamente (al pari di Tennemann) l'opposizione φαινόμενον / ὄντως ὄν degli antichi filosofi greci con l'opposizione fenomeno / cosa in sé.[85]

Ora, posta l'analogia tra l'opposizione *cosa singola / idea* e l'opposizione *fenomeno / cosa in sé*, l'affinità o omogeneità strutturale dei primi termini di queste due opposizioni – *cosa singola*, o singolo fenomeno, e l'insieme di tutti i singoli fenomeni, ossia il *fenomeno* nel suo complesso (il mondo) – implica necessariamente l'affinità dei rispettivi controtermini: *idea platonica* e *cosa in sé*. Schopenhauer non evita questa delicata questione, ma

82 Cfr. *ivi*, I 174-176, § 27, pp. 309-313.

83 Per *Erscheinung*, cfr. p.e. *ivi*, I 128, § 20, p. 237; per *Abbild*, I 189, § 28, p. 331; per *sich offenbaren*, I 339, § 55, p. 565; per *Aeusserung*, I 127, § 20, p. 235; per *Ausdruck*, I 187, § 28, p. 329; per *objektiviert* e *Objektität*, I 119 e sgg. § 18, p. 221 e sgg.

84 Per *Erscheinung*, cfr. p.e. *ivi*, I 190, § 28, p. 333; per *Abbild*, I 174, § 27, p. 309; per *Offenbarung* e *sich offenbaren*, I 246, § 41, p. 421; I 175, § 27, p. 309; per *Aeusserung*, I 173, § 27, p. 307; I 184-187, § 28, p. 323 e sgg.; per *Ausdruck*, I 174, § 27, p. 309; per *Objektivation*, I 206, § 33, p. 359 («La cosa particolare, che si manifesta in conformità al principio di ragione, è […] solo un'oggettivazione [*Objektivation*] *mediata* [corsivo mio] della cosa in sé (la volontà), fra la quale ed essa sta ancora l'idea, come la sola oggettità [*Objektität*] immediata della volontà»).

85 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., pp. 58-59.

la affronta anzi apertamente all'inizio del libro III dell'opera – col piglio, peraltro, di chi è sicuro di aver capito per primo come stanno realmente le cose.

5. *Idea platonica e cosa in sé*

> Spero di essere riuscito, nel libro precedente, a produrre la convinzione che quella che nella filosofia kantiana viene chiamata la *cosa in sé* […] non è nient'altro che la *volontà,* nel senso in cui la sfera di questo concetto è stata allargata e determinata. Spero inoltre che, dopo quanto sopra esposto, non si esiterà a riconoscere, nei determinati gradi di oggettivazione di questa volontà costituente l'«in sé» del mondo, quelle che Platone chiamava *le idee eterne*, ovvero le forme immutabili (εἰδῆ) […].
>
> Se dunque la volontà è per noi la *cosa in sé* e *l'idea* invece l'oggettità immediata di quella volontà in un grado determinato, troviamo la cosa in sé di Kant e l'idea di Platone, che è per lui il solo ὄντως ὄν, questi due grandi, oscuri paradossi dei due massimi filosofi dell'Occidente, – certo non come identiche, ma ad ogni modo come strettamente apparentate […].[86]

Kant ha limitato la validità delle determinazioni di «tempo, spazio e causalità» – insieme a ciò che esse rendono possibile, ossia la pluralità e il divenire – alla nostra conoscenza delle cose, ovvero alle cose in quanto conosciute (fenomeni); e «poiché la nostra conoscenza è condizionata da quelle forme», egli ha dimostrato che «l'intera esperienza è solo conoscenza del fenomeno, non della cosa in sé».[87] Platone, a suo modo e nella sua peculiare terminologia, ha detto la medesima cosa, e cioè che «Le cose di questo mondo che i nostri sensi percepiscono, non hanno vero essere: *esse divengono sempre*, *ma non sono mai*, hanno solo un essere relativo [*ein relatives Seyn*]»; «si può quindi chiamare tutta la loro esistenza [*Daseyn*] altrettanto bene un non-essere [*nicht-Seyn*]».[88] Di conseguenza, anche per Platone, come (secondo Schopenhauer) per Kant, la conoscenza sensibile non è «conoscenza autentica (ἐπιστήμη)», ma solo «opinione suscitata da sensazione (δόξα μετ᾽αἰσθήσεως ἀλόγου)»[89] – ciò che egli ha mirabilmente raffigurato nel celebre mito della caverna, il cui significato autentico, o speculativo, è il seguente:

86 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 200-201, § 31, p. 349.
87 *Ivi*, I 201, pp. 349-351.
88 *Ivi*, p. 351.
89 *Ivi*, I 201-202, p. 351

> Ciò di cui soltanto si può […] dire che è veracemente (ὄντως ὄν), perché *è sempre, non diviene né perisce*: sono i prototipi reali [*realen Urbildern*] di quelle ombre riflesse; sono le idee eterne, le forme primigenie [*Urformen*] di tutte le cose. Esse *non hanno pluralità*, giacché ognuna è per sua essenza unica, essendo lo stesso prototipo di cui tutte le cose omonime, particolari, transitorie della stessa specie sono copie o ombre. Esse non hanno neanche *un nascere e un perire*: giacché sono dotate di essenza verace [*sie sind wahrhaft seiend*], e non mai divengono, né periscono, come le loro immagini evanescenti […]. Di esse soltanto si dà quindi una conoscenza autentica [*eigentliche Erkenntniß*].[90]

Dopo aver così esposto, nelle loro linee essenziali, le dottrine dei «due massimi filosofi dell'Occidente», Schopenhauer le compendia in una formulazione che, potendo (a suo giudizio) essere legittimamente applicata a entrambe, rivela la loro sostanziale e misconosciuta concordia:

> È evidente e non abbisogna di ulteriore dimostrazione, che il senso intimo di entrambe le dottrine è del tutto identico, che entrambe dichiarano il mondo visibile un fenomeno, che in sé è nullo [*nichtig*] e che ha significato e realtà riflessa solo attraverso ciò che in esso si esprime [*das in ihr Ausdrückende*] (per l'uno la cosa in sé, per l'altro l'idea); a quest'ultima cosa, che ha vera essenza [*wahrhaft Seienden*], sono comunque assolutamente estranee, in base a entrambe le dottrine, tutte le forme di quel fenomeno, anche le più universali ed essenziali […]. Per avvicinare ancora più l'espressione di Kant a quella di Platone, si potrebbe anche dire: tempo, spazio e causalità sono quella conformazione del nostro intelletto, in virtù della quale l'*unico* essere […] che soltanto propriamente esiste [*das eigentlich allein vorhandene* eine *Wesen*], ci si presenta come una pluralità di esseri della stessa natura che sempre di nuovo nascono e periscono, in successione senza fine.[91]

Al pari dell'idea platonica, la cosa in sé di Kant è estranea alle determinazioni fondamentali del «mondo visibile» (spazio, tempo e causalità) e rappresenta al contempo «ciò che in esso si esprime»; a differenza del mondo dei sensi, che, in quanto diveniente, «in sé è nullo», la cosa in sé costituisce, come l'idea, ciò che veramente è (*das wahrhaft Seyende*), «l'unico essere […] che soltanto propriamente esiste» (con l'espressione *wahrhaft seyend* Schleiermacher rende la locuzione platonica ὄντως ὄν: cfr. *supra*, IV, 1). Per Tennemann, l' ὄν di Platone è appunto la cosa in sé (*Ding an sich*), ovvero l'essenza delle cose fenomeniche.[92]

In conseguenza di tutto questo, «il senso intimo» della dottrina di Kant e di quella di Platone «è del tutto identico», come Schopenhauer cerca di mostrare

90 *Ivi*, I 202, p. 351.
91 *Ivi*, pp. 351-353.
92 Cfr. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, cit., pp. 262, 352.

anche concretamente, immaginando ciò che Kant e Platone affermerebbero davanti alla vista di un animale[93] (l'esempio è ripreso dal frammento n. 228 dei manoscritti; cfr. *supra*, XI, 9). Questa tesi è ribadita nell'*Appendice*, in un luogo del testo che è già stato analizzato (cfr. *supra*, III, 6).

I passi considerati sono presenti già nella prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.[94] Nella seconda edizione (precisamente, nel § 24), Schopenhauer aggiunge che ciò che nei fenomeni non è di per sé riconducibile alle forme del principio di ragione – ed è quindi riconducibile alla cosa in sé – costituisce ciò che in essi vi è di veramente reale (*wahrhaft Reales*); il che implica che quest'ultima determinazione sia attribuita propriamente alla cosa in sé,[95] in perfetta continuità con la sua caratterizzazione come *wahrhaft seyend*, presente già nella prima edizione.

Ciononostante, idea platonica e cosa in sé di Kant non sono del tutto identiche. A differenza della cosa in sé, che è estranea a tutte le forme del fenomeno, l'idea platonica mantiene la determinazione generalissima del fenomeno, e cioè l'essere oggetto per un soggetto (si ricordi che la «radice del principio di ragione», che si ramifica poi in quattro direzioni, è la scissione della coscienza nei due poli di soggetto e oggetto[96]); l'idea platonica è «oggetto, un che di cognito [*ein Erkanntes*], una rappresentazione, e appunto perciò, *ma anche solo perciò* [corsivo mio], diversa dalla cosa in sé».[97] Ne deriva che, a parte questa differenza, esse sono del tutto identiche.

Proprio in quanto oggetto per un soggetto, le idee platoniche rappresentano «l'oggettità immediata della volontà» come cosa in sé,[98] ossia il primo grado in cui «l'essenza della volontà entra nella rappresentazione» e "diviene" «oggetto».[99] Le idee costituiscono pertanto un livello intermedio di fenomenizzazione tra la cosa in sé e gli enti individui. Ma questo significa che *il rapporto tra idee platoniche ed enti singoli non è altro che una specificazione del rapporto tra cosa in sé e fenomeno* – il quale è dunque, ancora una volta, implicitamente assimilato al primo. Che ogni idea platonica costituisca un determinato «*grado* [corsivo mio]

93 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 203, § 31, p. 353.
94 Cfr. WWV 1819, p. 245 e sgg.
95 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 145, § 24, p. 265. Cfr. WWV 1844, p. 139.
96 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16, p. 43.
97 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 205-206, § 32, p. 357.
98 *Ivi*, I 205, § 32, p. 357.
99 *Ivi*, I 199, § 30, p. 347.

di oggettivazione della volontà» significa appunto che il rapporto tra idea e cosa singola non è qualitativamente differente da quello che sussiste tra la cosa in sé e la singola cosa medesima.

E in effetti, come la cosa in sé è l'«intima essenza» di tutti i fenomeni, «l'essenziale» del mondo nella sua interezza,[100] così ogni idea platonica rappresenta «l'essenziale» all'interno di una determinata specie di enti.[101] Ciò implica che le idee platoniche, pur essendo ognuna al di fuori del *principium individuationis*, costituiscano comunque, nel loro complesso, una *molteplicità*, che corrisponde alla molteplicità delle differenti specie di enti – le differenti *species* del *genus* «fenomeno». La cosa in sé è al di fuori della pluralità *simpliciter*; l'idea platonica, invece, è al di fuori della pluralità solo *secundum quid*, e cioè solo rispetto alla specie corrispondente (cfr. *supra*, XI, 12).

Alla molteplicità delle idee è però in ogni caso sottesa «l'identità della volontà oggettivata [*objektiviert*] in tutte le idee», ovvero «l'identità della volontà che appare [*erscheinend*] in tutte le idee».[102] La volontà si oggettiva nelle idee, proprio come le idee – e, attraverso di esse, la volontà stessa – si oggettivano nei singoli oggetti del mondo. «La volontà è l' "in sé" [*Ansich*] dell'idea, che perfettamente la oggettiva; essa [la volontà] è anche l' "in sé" della cosa particolare e dell'individuo che la conosce».[103] Essendo gli archetipi dei singoli fenomeni della volontà, le idee manifestano la volontà in modo primario, o originario, e secondo una scala crescente: il gradino più basso di questa scala è rappresentato dalle forze naturali, il gradino più alto (*posta la deduzione analogica*) dall'uomo, e precisamente nella misura in cui il carattere intelligibile – la volontà individuale come cosa in sé – costituisce per Schopenhauer l'idea platonica dell'individuo (cfr. *infra*, 7).

6. *Conoscibilità e inconoscibilità della cosa in sé. L'originaria identificazione di idea platonica e cosa in sé e la successiva coerentizzazione criticistica*

Distinguendo la cosa in sé dall'idea platonica unicamente in base al predicato dell'essere oggetto, o in generale della conoscibilità (che spettereb-

100 Cfr. *ivi*, I 324, § 54, p. 541.
101 Cfr. *ivi*, I 214 e sgg., §§ 35-36, p. 369 e sgg.
102 *Ivi*, I 172, § 27, p. 305.
103 *Ivi*, I 212, § 34, p. 367.

be solo alla seconda), Schopenhauer presuppone evidentemente di poter separare tale predicato da tutti gli altri predicati che idea e cosa in sé hanno in comune; mostra cioè di sottintendere che questi ultimi non implichino necessariamente anche il primo, sì da poter coesistere anche con il suo opposto, ossia con l'*inconoscibilità*.

Siamo giunti così al cuore della questione, e cioè al fatto che la cosa in sé è, *da un lato*, assolutamente inconoscibile e inoggettivabile; *dall'altro*, è l'universale (*genus*) di cui tutti gli enti del mondo sono il particolare (*species*, individuazione), l'unica e identica essenza, di cui tutto ciò che esiste è – secondo gradi diversi – «espressione», «manifestazione», «rivelazione», «immagine» e «specchio». È evidente che la cosa in sé, *nella misura in cui è tutte queste cose, è conoscibile*; e d'altra parte, *nella misura in cui è inconoscibile, non può essere tutte queste cose*. I due lati del discorso sono incompatibili. Ma come è possibile che Schopenhauer li ammetta entrambi?

In una lettera del 1852, Schopenhauer scrive all'allievo Frauenstädt:

> La mia filosofia non parla mai del regno della nefelococcigia, ma di questo mondo, ossia essa è immanente, non trascendente. Legge il mondo dato come una tavola geroglifica (la cui chiave ho trovato nella volontà) e ne mostra dappertutto la coerenza. Insegna che cos'è il fenomeno e che cos'è la cosa in sé. Ma quest'ultima è cosa in sé solo in senso relativo, ossia nel suo rapporto con il fenomeno. Inoltre, è un fatto cerebrale. Ma che cosa sia la cosa in sé al di fuori di quella relazione, non l'ho mai detto perché non lo so: ma all'interno di essa è volontà di vivere.[104]

Si tratta però di riflessioni che Schopenhauer ha formulato ben dopo la pubblicazione de *Il mondo*, e che in effetti non hanno alcun riscontro nei manoscritti fino al 1818. Da un punto di vista filologico, non è del tutto corretto interpretare il sistema (nella sua interezza) alla luce di considerazioni retrospettive dell'autore, successive al sistema stesso e, soprattutto, estremamente differenti dai presupposti che ne hanno accompagnato e scandito l'edificazione. Esse sono da considerare piuttosto come il segno di un parziale ripensamento da parte di Schopenhauer, il quale in questa lettera, come pure nell'*Epifilosofia* della seconda e terza edizione del *Il mondo*, cerca di attenuare il tono altrimenti secco e perentorio delle sue affermazioni. Nella prima edizione de *Il mondo*, il doppio senso dell'espressione

104 Cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. XV, cit., pp. 155-156 (lettera del 24 agosto 1852). Traduzione (non ancora pubblicata) di D. Fazio, che ringrazio per avermi consentito di consultare il dattiloscritto della sua edizione italiana dell'epistolario filosofico tra Schopenhauer e i suoi allievi.

«cosa in sé» e le puntualizzazioni metafilosofiche dell'*Epifilosofia* sono del tutto assenti; all'inizio di un lungo capoverso, poi espunto dalle edizioni successive, Schopenhauer scriveva anzi:

> La vera e propria *cosa in sé* [*Das eigentliche* Ding an sich] è […], se riassumiamo in generale le più pure affermazioni di Kant al riguardo, ciò che appare nello spazio, nel tempo e in tutte le forme del conoscere, ossia ciò di cui questi fenomeni sono il divenire visibile, ma che non è in se stesso sottomesso a quelle forme. Messa in questi termini, la questione conduce da sé a un qualcosa che non è affatto oggetto o rappresentazione, ma che costituisce l'essenza del mondo, nella misura in cui questo *non* è rappresentazione; ciò è, secondo la mia esposizione, la *volontà*. Anche la cosa in sé di Kant – se compresa in questa maniera pura e generale, come ciò a cui ogni *pluralità* deve essere estranea, dal momento che è al di fuori del tempo e dello spazio, e che determina al contrario la peculiare essenza di ogni cosa – conduce molto vicino alle idee di Platone, che noi abbiamo riconosciuto come i diversi gradi dell'adeguata oggettità della volontà. […].[105]

Qui «la vera e propria cosa in sé», ossia la cosa in sé *come tale*, coincide con la *volontà*.

In un altro luogo della prima edizione, Schopenhauer affermava che il «rapporto [*Verhältniß*] della volontà al suo [*seiner*] fenomeno (ovvero del carattere intelligibile a quello empirico)» può essere considerato tale «solo metaforicamente [*nur gleichnißweise*]».[106] Questo significa che la cosa in sé *come volontà* non è propriamente in alcun «rapporto» con il fenomeno; il che implica che la cosa in sé sia «volontà» anche *al di fuori* della sua relazione con il fenomeno – ovvero, che la volontà sia la stessa cosa in sé "assoluta" (estranea a qualsiasi possibile relazione). La dimensione implicita di questo passo è incompatibile con le affermazioni aggiunte nella seconda e nella terza edizione dell'opera, secondo le quali la cosa in sé è «volontà» solo "relativamente", ossia solo *all'interno* della sua relazione (*Beziehung*) con il fenomeno.[107] È probabilmente questo il motivo per cui

105 WWV 1819, p. 625. Il passo manca in WWV 1844 (cfr. pp. 499-504) e WWV 1859 (cfr. pp. 526-531).

106 Cfr. WWV 1819, p. 692.

107 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 203, cap. 17, p. 1353: qui Schopenhauer afferma che la sua filosofia «non parla mai della cosa in sé altrimenti che nel suo rapporto [*Beziehung*] con il fenomeno». Cfr. anche *ivi*, II 738, cap. 50, p. 2197: «L'essenza delle cose prima o al di là del mondo e quindi prima e al di là della volontà non è aperta a nessuna indagine». Qui si presuppone addirittura un'essenza delle cose che è «al di là della volontà», ossia *differente* dalla volontà stessa.

Schopenhauer ha deciso di espungere il passo citato dalle edizioni successive alla prima. Tuttavia, anche nella terza edizione dell'opera rimane una traccia (forse sfuggita alla ricognizione di Schopenhauer) dell'originaria perentorietà: nel § 29 di tutte e tre le edizioni si ribadisce che la *volontà* è «la vera propria *cosa in sé* [*das eigentliche* Ding an sich]».[108]

Comunque, anche a prescindere da considerazioni puramente filologiche o storiche, la risposta di Schopenhauer a Frauenstädt e le affini riflessioni dell'*Epifilosofia* (riprese da alcuni interpreti[109]) non sono affatto risolutive da un punto di vista teorico.

Innanzitutto, è molto difficile convincersi del fatto che il discorso di Schopenhauer riguardi davvero solo la cosa in sé relativa (la cosa in sé in quanto è in relazione al fenomeno). Infatti, posto che ogni possibile relazione è interna al principio di ragione, la cosa in sé di cui parla Schopenhauer, riducendosi alla sua relazione con il fenomeno, cadrebbe necessariamente all'interno del principio di ragione, e allora non si distinguerebbe più dal fenomeno stesso. Affermando ripetutamente che la *volontà* come cosa in sé è al di fuori del principio di ragione (e quindi, anche, di ogni possibile relazione), Schopenhauer tradisce di intenderla come (anche) esterna alla sua relazione con il fenomeno – ossia, appunto, come «la vera e propria cosa in sé».

In secondo luogo, le considerazioni avanzate da Schopenhauer nella lettera a Frauenstädt e nell'«Epifilosofia» non riescono a evitare il costituirsi dell'aporia. L'*inconoscibilità* della cosa in sé, infatti, non è solo esterna, ma già interna alla «relazione» fenomeno-cosa in sé: la ragione della distinzione di questi due termini è proprio la conoscibilità del primo, di contro all'inconoscibilità della seconda. Ma anche la *conoscibilità* della cosa in sé è interna a tale relazione, perché è implicata da tutte le determinazioni positive (sopra indicate) che specificano la relazione medesima. Di conseguenza, *la contraddizione tra conoscibilità e inconoscibilità della cosa in sé, da cui si origina l'aporia, sussiste già all'interno della relazione fenomeno-cosa in sé*, e quindi *all'interno del discorso di Schopenhauer* (anche ammesso, e non concesso, che quest'ultimo riguardi soltanto la cosa in sé "relativa").

108 Cfr. *ivi*, I 193, § 29, p. 337. Cfr. WWV 1819, p. 235; WWV 1859, p. 193.

109 A. Hübscher (*Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 246) giudica irrilevante l'aporia considerata e la liquida, sostanzialmente, ripetendo la risposta di Schopenhauer a Frauenstädt. Anche altri critici hanno basato la loro analisi dell'aporia su considerazioni di questo tipo: cfr. V. Spierling, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk* cit., pp. 233-234; D. Schubbe, *Philosophie des Zwischen*, cit., pp. 54-55.

In terzo luogo, le considerazioni "epifilosofiche" di Schopenhauer non riescono ad eliminare l'aporia. Posta la distinzione tra la «cosa in sé» come tale (la «cosa in sé», per così dire, *in sé*) e la «cosa in sé» in quanto oggetto di discorso (la «cosa in sé» *per noi*), è chiaro che tutto ciò che Schopenhauer afferma della cosa in sé – a partire dalla deduzione analogica e dalla *denominatio a potiori* – cade necessariamente nel secondo lato, sì che, tolto questo, si toglie *tutta* la sua dottrina della cosa in sé, e, con essa, tutta la sua metafisica della volontà. In quanto «cosa in sé» *per noi* (considerata cioè come «essenza» del fenomeno), la cosa in sé possiede necessariamente tutte quelle determinazioni positive, ovvero, in ultima analisi, "fenomeniche" sopra specificate (tra le quali sarebbero da annoverare, a rigore, anche quelle di «cosa», «in» e «sé»). D'altra parte, in quanto «cosa in sé» *in sé*, essa non può essere oggetto di alcun tipo di discorso (neppure di quello che intenda anche soltanto distinguerla dal "suo" fenomeno). La distinzione tra quei due sensi dell'espressione «cosa in sé» non è cioè propriamente interna al discorso di Schopenhauer, perché è piuttosto quest'ultimo – in quanto metafisica della volontà – a realizzarsi completamente all'interno del secondo senso, sì che la suddetta (presunta) soluzione dell'aporia, che su quella distinzione si fonda, non può legittimamente esservi inclusa. In altri termini, *mentre l'aporia è interna al sistema* (appartiene cioè di diritto alla filosofia di Schopenhauer, perché è la cosa in sé in quanto oggetto del discorso che ne risulta coinvolta), *la distinzione dei due sensi dell'espressione «cosa in sé» è esterna al sistema* (e infatti rientra in considerazioni di epi- o metafilosofia), sì da non poter servire a risolverla.

Ma a questo punto si deve considerare che, nei manoscritti del 1814, la genesi della metafisica della volontà è cronologicamente e teoricamente contestuale all'identificazione di idea platonica e cosa in sé; solo in conseguenza di questa identificazione il giovane Schopenhauer recupera il concetto kantiano di «cosa in sé», da lui considerato altrimenti illegittimo (cfr. *supra*, XI, 9). Intesa come un che di assolutamente impensabile e inconoscibile, la cosa in sé di Kant è per Schopenhauer «uno spettro [*Gespenst*] che spunta fuori da una completa incapacità di pensare chiaramente».[110] Invece, in quanto identificata con l'idea platonica, acquisisce tutti i caratteri di quest'ultima (in base al modo in cui Schopenhauer interpreta la dottrina delle idee), e cioè: l'estraneità alla pluralità e al divenire, l'essere in senso pieno (ὄντως ὄν, *wahrhaft Seyend*[111]), il

110 HN II, p. 363.
111 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 250, p. 198.

costituire l'essenza delle cose del mondo (che a loro volta rappresentano l'immagine, *Abbild*, di essa) e, soprattutto, la conoscibilità (cfr. ancora *supra*, XI, 9). Secondo Schopenhauer, l'idea di un oggetto – propriamente: l'idea della specie a cui esso appartiene – non è altro che l'oggetto stesso in quanto cosa in sé.[112] Poiché l'idea o cosa in sé di un oggetto coincide con la volontà metafisica di cui l'oggetto è «obiettità [*Objektität*]»,[113] allora «l'*idea* platonica, la *cosa in sé*, la volontà» sono «una stessa cosa» (cfr. *supra*, XI, 12). La volontà di vivere è l'idea platonica o cosa in sé del mondo intero (ossia rappresenta ciò di cui il mondo, come tale e nel suo complesso, è l'obiettità); essa si rapporta a ogni singolo fenomeno come l'universale, *das Allgemeine*, al particolare, *das Einzelne* (al pari dell'idea rispetto alla cosa singola).[114]

La distinzione definitiva tra idea e cosa in sé (la prima non è la volontà *simpliciter*, bensì «la volontà in quanto oggetto» o «rappresentazione»[115]) e la decisiva sottrazione alla cosa in sé del predicato della conoscibilità sono *successive* alla fondazione del sistema, e sopraggiungono anzi relativamente tardi, in un momento in cui il processo della sua costruzione è già in uno stadio avanzato. Nel frammento n. 511 (1816) la cosa in sé e le idee platoniche sono ancora considerate «un'unica e medesima cosa»;[116] e nel frammento n. 620 (uno degli ultimi del 1816), alla conoscenza del fenomeno Schopenhauer contrappone «la conoscenza dell'idea della vita [*Idee des Lebens*], della volontà [*des Willens*] ossia [*d.i.*] della cosa in sé [*des Dings an sich*]».[117] I differenti gradi di oggettivazione della volontà, e cioè le singole idee, sono denominati nel frammento n. 627 *speciellen Ideen*: «idee specifiche», o particolari, rispetto all'unica e complessiva idea del mondo o della vita, che è la volontà.[118] Tutto questo meno di due anni prima della pubblicazione de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (la cui stesura, comunque, terminò già nel marzo 1818[119]). Nel frammento n. 684 del 1817 Schopenhauer nomina ancora l'«idea della vita».[120]

112 *Ibid*. Cfr. anche n. 400, p. 336: «in ogni fenomeno [*Erscheinung*] appare una cosa in sé, dunque un'idea» (traduzione modificata).
113 *Ivi*, n. 287, p. 237.
114 Cfr. *ivi*, n. 577, p. 527.
115 *Ivi*, n. 442, p. 390.
116 *Ivi*, n. 511, p. 460.
117 *Ivi*, n. 620, p. 566.
118 *Ivi*, n. 627, p. 571.
119 Cfr. la lettera all'editore Brockhaus del 28 marzo 1818, in *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, XIV, cit., pp. 221-224.
120 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 684, p. 645.

Sennonché, in coerenza con i suoi assunti "criticistici", Schopenhauer deve necessariamente escludere la possibilità di ogni conoscenza trascendente il principio di ragione, e quindi è costretto, da un lato, a *ricomprendere la conoscenza dell'idea all'interno dello stesso principio di ragione* (se pure solo all'interno della sua forma generalissima, l'essere oggetto per un soggetto), dall'altro lato, a *negare perentoriamente la conoscibilità della cosa in sé*. La differenza tra idea e cosa in sé risulta da questi due distinti, ma convergenti, momenti di riflessione.[121]

Ciononostante, e in modo criticisticamente anomalo, *la cosa in sé continua a mantenere tutte le altre caratteristiche dell'idea platonica* (l'idea platonica è «oggetto, un che di cognito [*ein Erkanntes*], una rappresentazione, e appunto perciò, *ma anche solo perciò* [corsivo mio], diversa dalla cosa in sé»[122]). Questo era tuttavia inevitabile, nella misura in cui la soppressione delle suddette caratteristiche avrebbe pregiudicato irrimediabilmente la possibilità stessa di una metafisica della volontà (ossia di una dottrina che intenda parlare della volontà come della «cosa in sé», o «essenza», che appare in tutti i singoli fenomeni del mondo); la loro soppressione avrebbe cioè comportato, in ultima analisi, la soppressione dell'intero sistema. È chiaro però che esse implicano necessariamente una qualche forma, per quanto attenuata e imperfetta, di conoscibilità della stessa cosa in sé – nel che consiste la contraddizione che più frequentemente è stata imputata a Schopenhauer; ma quest'ultima, in realtà, è solo il tratto più rilevante del "residuo" che la giovanile identificazione di idea platonica e cosa in sé lascia nel sistema maturo: residuo irrinunciabile, pena la rinuncia al sistema stesso.

Questa comprensione platonizzante del termine «cosa in sé» spiega perché Schopenhauer descriva il rapporto (la differenza) tra cosa in sé e fenomeno attraverso la medesima terminologia con cui descrive il rapporto tra idea e cosa singola (cfr. *supra*, 4). Certamente, Schopenhauer ripete più volte che

121 Non posso quindi concordare con R. Malter, il quale afferma e cerca di dimostrare la priorità del punto di vista trascendentale nella metafisica di Schopenhauer (cfr. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, cit.). I manoscritti giovanili documentano piuttosto il fatto che la strutturazione in senso "trascendentale" del sistema è sopraggiunta in seguito, come formalizzazione o coerentizzazione di un contenuto già stabilito. Anche Y. Kamata si sforza di subordinare la metafisica schopenhaueriana della volontà al punto di vista trascendentale, elaborando a questo scopo il concetto di «volontà trascendentale» (cfr. *Der junge Schopenhauer*, cit., p. 171 e sgg.), che però non ha alcun riscontro, né terminologico né teorico, nei testi di Schopenhauer. Cfr. al riguardo *supra*, XI, 12.

122 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 205-206, § 32, p. 357.

la cosa in sé è «totalmente diversa [*gänzlich verschieden*]» dal suo fenomeno.[123] Ma questa diversità concerne propriamente non il "contenuto", bensì la "forma", e precisamente le forme (*Formen*) *a priori* del fenomeno (spazio, tempo e causalità), che non ineriscono anche alla cosa in sé[124] – tant'è vero che quest'ultima costituisce anzi proprio il contenuto (*Gehalt*) del fenomeno stesso[125], al pari, anche qui, delle idee platoniche[126].

Da tutto questo si capisce anche come mai Schopenhauer, pur rivendicando con forza il valore della distinzione kantiana di fenomeno e cosa in sé, finisca poi col descrivere il primo in termini simili a quelli di Fichte e Schelling (e cioè come «manifestazione [*Manifestation*]» o «rivelazione [*Offenbarung*]»), i quali miravano però piuttosto a eliminare o attenuare quella distinzione.[127] La *Erscheinung* viene intesa da Schopenhauer non soltanto come φαινόμενον – *ciò che appare* ai sensi e, più in generale, alla coscienza dell'uomo – ma anche, problematicamente, come ἐπιφάνεια – ossia come *ciò in cui appare* (si manifesta o rivela), se pure solo parzialmente e in modo imperfetto, ciò che di per sé o come tale non appare. In questo senso, Schopenhauer considera il fenomeno, per così dire, non soltanto dal lato dell'uomo (φαινόμενον), ma anche da quello della cosa in sé (ἐπιφάνεια). Le significative e numerose affinità tra la filosofia della natura di Schelling e quella di Schopenhauer sono concettualmente subordinate a questa comunanza fondamentale.[128] Solo che in questo modo, e in

123 Cfr. p.e. *ivi*, I 134, § 23, p. 245.

124 *Ibid.*

125 Cfr. *ivi,* I 324, § 54, p. 393; WWV 1819, p. 393.

126 Cfr. *ivi*, I 217, § 36, p. 375.

127 All'interno del sistema, il «rapporto» tra cosa in sé e fenomeno (secondo il quale il secondo è specchio o oggettivazione della prima) contraddice la radicalità della loro differenza, al tempo stesso affermata (cfr. M. Booms, *Aporie und Subjekt*, cit., p. 280 e sgg.). Questa aporia, che Booms vede come uno dei luoghi in cui il sistema "si ribella contro se stesso", diviene comprensibile solo alla luce delle considerazioni genetiche appena svolte.

128 Più precisamente, le affinità concernenti le *Abstufungen,* ovvero i gradi di fenomenizzazione dell'*in sé,* sono concettualmente subordinati all'affinità del modo in cui viene inteso il rapporto tra «fenomeno» e «in sé». Per la rilevazione di tali affinità, cfr. S. Barbera, *Schopenhauer und Schelling. Aufzeichnungen über den Begriff der Entzweiung des Willens*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, cit. pp. 73-87. Cfr. anche: F. Grigenti, *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La città del sole, Napoli 2000; M. Segala, *Schopenhauer è antischellinghiano?*, cit.; M. Segala, *Willensverneinung, Philosophy of Nature, Sciences. Schopenhauer versus Schelling*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit.,

base a questi presupposti, la filosofia della natura di Schopenhahuer tende a diventare, di fatto, una (comunque non esaustiva) fenomenologia della volontà come cosa in sé – o addirittura, in ultima analisi, una sua (comunque non esaustiva) autofenomenologia: «il mondo è l'autoconoscenza [*Selbsterkenntniß*] della volontà».[129]

Nel secondo volume de *Il mondo*, Schopenhauer scriverà:

> Ritengo in tutto e per tutto valida la teoria kantiana, secondo cui il mondo dell'esperienza è mero fenomeno e le conoscenze a priori valgono solo in riferimento ad esso; ma *aggiungo* [corsivo mio] che esso, proprio in quanto fenomeno, è la manifestazione [*Manifestation*] di quello che appare, e lo chiamo con lui la cosa in sé. Questa deve quindi esprimere [*ausdrücken*] la sua essenza e il suo carattere nel mondo dell'esperienza, e conseguentemente quest'ultimo dev'essere interpretabile in base a quelli, e in base alla materia, non alla mera forma dell'esperienza. Perciò la filosofia non è altro che la giusta, universale comprensione dell'esperienza stessa, l'interpretazione vera del suo senso e contenuto [*Gehalt*]. Questi ultimi sono l'elemento metafisico, cioè quello che è soltanto rivestito dal fenomeno e avvolto nelle sue forme, e ciò che sta ad esso come il pensiero alle parole.[130]

Ma è chiaro che l'interpretatione della *Erscheinung* kantiana come *Manifestation* – o *Offenbarung*, *Ausdruck*, *Abbild*, *Spiegel* – della cosa in sé non è certo una "aggiunta" da poco.[131]

---

pp. 213-221; G. Invernizzi, *Schopenhauers Naturphilosophie, metaphorisch gelesen*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 399-408.

129 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 485, p. 793. Traduzione modificata.

130 Cfr. *ivi*, II 204, cap. 17, p. 1351-1353.

131 D. Schubbe (cfr. *Philosophie des Zwischen*, cit.) ritiene che la distinzione schopenhaueriana di «fenomeno» e «cosa in sé» non abbia nulla a che fare con un dualismo metafisico o ontologico (*ivi*, p. 45), né con la questione della differenza tra «ideale» e «reale» (*ivi*, p. 106); essa denoterebbe piuttosto due differenti modi di considerare o "esperire" il «mondo». L'uso di una terminologia kantiana costituirebbe perciò una grave imprecisione da parte di Schopenhauer, che deve essere emendata (cfr. *ivi*, pp. 47, 54). Il termine «cosa in sé» indicherebbe propriamente una peculiare apertura di mondo (*Welterschloßenheit*), differente da quella «rappresentativa» in senso stretto (cfr. *ivi*, p. 56). Schubbe interpreta quindi la filosofia di Schopenhauer come un esercizio inconsapevole di filosofia ermeneutica *ante litteram*, e la riformula in una terminologia estranea ai testi (*doppelter Verweisungshorizont*, p. 54; *situative Eingebundenheit*, p. 79; *Bedeutungshorizont*, p. 106; *situativer Bedeutung*, p. 107). Ora, pur riconoscendo l'ingegnosità di questa interpretazione, non posso condividerla, non tanto o non solo da un punto di vista genetico o filologico, ma anche e soprattutto teorico. Innanzitutto, se la distinzione tra fenomeno e cosa in sé fosse una pura distinzione di due modi di considerazione del mondo, *la cosa in sé*

7. *Il carattere intelligibile come idea platonica dell'individuo. La conoscenza immediata della cosa in sé e la "conseguente" negazione della volontà di vivere*

Il corpo di ogni individuo è il «fenomeno» del suo carattere intelligibile (cfr. *supra*, 2), ovvero di «un atto di volontà extra-temporale, e quindi indivisibile e immutabile».[132] La deduzione analogica dei §§ 18-20 ha realizzato l'estensione del concetto di carattere intelligibile a tutti gli enti (in quanto considerati in analogia con il corpo umano). Che ogni oggetto fisico sia fenomeno di una volontà significa quindi, propriamente, che esso è fenomeno di un carattere intelligibile, e cioè in ultima analisi di un simile, intemporale «atto di volontà».

---

come tale si ridurrebbe alla *considerazione del mondo come cosa in sé*; ma Schopenhauer ricorda molto spesso al lettore che la cosa in sé non è mai «oggetto» (sì che la sua determinazione come volontà è il risultato di una *denominatio a potiori*). Il mondo come cosa in sé non si esaurisce nel discorso o nella considerazione del mondo come cosa in sé; questa differenza rende impossibile ridurre la distinzione tra fenomeno e cosa in sé alla distinzione di due modi di considerazione delle cose. Schubbe avverte di non ritenere dirimente questo specifico tratto del sistema (cfr. *ivi*, p. 54), tratto che però è fondamentale: in relazione ad esso, l'uso dell'espressione kantiana «cosa in sé» è senz'altro adeguato. In secondo luogo, come si è visto, Schopenhauer intende il rapporto tra fenomeno e cosa in sé in termini inequivocabilmente platonici; egli riconduce il «fenomeno» e la «cosa in sé» al φαινόμενον e all'ὄντως ὄν dei filosofi greci (cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., pp. 58-59), come pure all'«ideale» e al «reale» del mondo (cfr. *ivi*, pp. 31, 40). Schubbe considera inessenziali anche queste affermazioni (cfr. *Philosophie des Zwischen*, cit., p. 55 e sgg.), col risultato di sacrificare all'ipotesi interpretativa una dimensione davvero rilevante dei testi di Schopenhauer. In terzo luogo – e questo vale, più in generale, per ogni tentativo di concepire il pensiero schopenhaueriano come una filosofia ermeneutica *ante litteram* –, si deve tenere presente che la "situazionalità" eventualmente riferibile al fondamento della filosofia di Schopenhauer è profondamente diversa da quella teorizzata dalla filosofia ermeneutica, perché non è affatto *storica*, ma "fisica": essa consiste nel fatto che ogni individuo ha, o meglio *è*, un «corpo [*Leib*]» nel «mondo», a prescindere dalla storicità del mondo stesso. Schopenhauer non storicizza mai il né contenuto delle proprie affermazioni, né il risultato delle proprie indagini; al contrario, la considerazione del mondo come «volontà» viene da lui presentata come valida *a prescindere da qualsiasi coordinata storica o tradizione* (tanto da poter essere attribuita anche ai santi e ai mistici di tutte le epoche e religioni: cfr. *infra*, 7-8, 10). Rispetto ai limiti costitutivi della conoscenza umana (ovvero di ogni conoscenza filosofica come tale), Schopenhauer presenta la propria indagine in termini di esplicita e decisa *definitività*; in questo senso, il suo fondamento metodologico, o metafilosofico, è tutt'altro che "situazionale" o "ermeneutico".

132 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 341, § 55, p. 569.

> […] La volontà è indivisibile e totalmente presente in ogni fenomeno, sebbene i gradi della sua oggettivazione, le idee (platoniche), siano molto diversi. Possiamo, per maggior chiarezza, considerare queste diverse idee come atti di volontà singoli [*einfache Willensakte*] e in sé semplici, in cui si esprime più o meno la sua essenza; ma gli individui sono a loro volta fenomeni delle idee, ossia di quegli atti, nel tempo e nello spazio e nella pluralità […]. Per l'uomo, il carattere empirico è già particolare in ogni individuo (anzi, come vedremo nel quarto libro, arriva fino alla piena soppressione del carattere della specie, vale a dire con l'autosoppressione di tutto il volere). Quello che, attraverso il necessario sviluppo nel tempo e lo scomporsi in singole azioni da ciò condizionato, viene riconosciuto come carattere empirico, è, se si fa astrazione da questa forma temporale del fenomeno, il *carattere intelligibile* […]. Il carattere intelligibile coincide dunque con l'idea, o ancor più propriamente con l'atto di volontà originario che si rivela in essa: in tanto dunque non solo il carattere empirico di ogni uomo, ma anche quello di ogni specie animale, anzi di ogni specie vegetale e addirittura di ogni forza originaria della natura inorganica, va considerato come fenomeno di un carattere intelligibile, cioè di un atto di volontà atemporale [*eines außerzelitchen… Willensaktes*] indivisibile.[133]

Ogni idea platonica rappresenta un particolare atto di oggettivazione della volontà universale, «un unico atto di volontà [*ein einziger Willensakt*]»,[134] e coincide pertanto con un «carattere intelligibile». Questa universale identità di idea e carattere intelligibile non sopprime tuttavia le differenze tra le varie specie di enti – e innanzitutto, in termini generalissimi, tra il regno inorganico e il regno organico. Il minerale non conosce una crescita o uno sviluppo paragonabili a quello degli organismi viventi, sì che il suo carattere empirico esprime per così dire istantaneamente o simultaneamente il carattere intelligibile; nelle piante, negli animali e nell'uomo, invece, il carattere intelligibile si manifesta attraverso quello empirico in modo necessariamente diacronico.[135] Queste considerazioni riprendono e sviluppano quelle formulate nel frammento n. 242 dei manoscritti, in cui era tratta per la prima volta la deduzione analogica (cfr. *supra*, XI, 6).

Ora, poiché nei regni minerale, vegetale e animale non esiste propriamente l'individualità, ma solo l'individuazione (della specie) – ossia solo l'individuo "di fatto", e non anche "di diritto" –, il carattere ovvero l'idea delle singole cose, delle singole piante e dei singoli animali coincide con il carattere della loro specie.[136] Nell'uomo, invece, il carattere è essenzial-

133 *Ivi*, I 185-186, § 28, pp. 325-327. Traduzione modificata.
134 *Ivi*, I 186, p. 327.
135 Cfr. *ivi*, I 186-187, pp. 327-329.
136 Cfr. *ivi*, I 260, § 45, p. 443.

mente e marcatamente individuale, sì che ogni individuo «è da considerare come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato perfino, in un certo senso, come una propria idea [*eine eigne Idee*]».[137]

> Il carattere di ogni uomo può essere considerato, in quanto sia nettamente individuale e non del tutto compreso in quello della specie, come un'idea particolare [*eine besondere Idee*], corrispondente a un particolare [*eigentümtlichen*] atto di oggettivazione [*Objektivationsakt*] della volontà. Quest'atto stesso sarebbe allora il suo carattere intelligibile, mentre quello empirico sarebbe il fenomeno di questo.[138]

Nella misura in cui ogni idea platonica (ogni grado di oggettivazione della volontà) coincide con un particolare carattere intelligibile, il carattere intelligibile di ogni uomo è «un'idea particolare», un «particolare atto di oggettivazione della volontà». Il *carattere intelligibile* dell'individuo – «la sua [dell'individuo] volontà come cosa in sé»[139] – è cioè l'*idea* dell'individuo stesso.

Per inciso: poiché il carattere intelligibile di ogni uomo è la sua volontà come cosa in sé, l'identità di carattere intelligibile e idea platonica significa, in ultima analisi, l'identità tra *la volontà individuale come cosa in sé* e *l'idea platonica dell'individuo*. Dal momento che la volontà di vivere come cosa in sé del mondo è stata dedotta, per analogia, proprio a partire dalla volontà in sé dell'individuo, si vede bene che, anche per questo lato del discorso, cosa in sé e idea platonica del mondo finiscono implicitamente per coincidere. Si comprende in tal modo ancora più concretamente perché Schopenhauer usi la medesima terminologia per descrivere la relazione (distinzione) tra *idea platonica* e *cosa singola*, tra *carattere intelligibile* e *carattere empirico* e tra *cosa in sé* e *fenomeno* (cfr. *supra*, 4).

Si deve notare, inoltre, che il discorso di Schopenhauer continua a essere perfettamente (virtuosamente) circolare: solo in quanto la volontà di vivere è stata dedotta preliminarmente attraverso l'*universalizzazione* del concetto di carattere intelligibile, ogni carattere intelligibile può ora essere considerato, reciprocamente, come «un *particolare* [corsivo mio] atto di oggettivazione della volontà» universale medesima. Anche qui, come nel caso della *denominatio a potiori* (cfr. *supra*, 3), Schopenhauer non fa altro che svolgere la consequenzialità della deduzione analogica, la quale costituisce sempre il fondamento ultimo di tutto il discorso.

---

137 *Ivi*, I 155-156, § 26, p. 281.
138 *Ivi*, I 188-189, § 28, p. 331.
139 A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., p. 147.

Poiché l'unicità o irripetibilità di ogni uomo è dovuta secondo Schopenhauer alla peculiarità e unicità del suo carattere, la coincidenza di carattere intelligibile e idea comporta che a ogni individuo corrisponda una particolare idea platonica. Ciò significa che le determinazioni che costituiscono l'idea della specie umana non esauriscono l'«essenza» dell'individuo umano: quest'ultima comprende anche, e non secondariamente, i tratti del suo unico e irripetibile carattere. Proprio in virtù di questa costitutiva eccedenza o irriducibilità del carattere individuale rispetto al carattere della specie, l'uomo, a differenza di tutti gli altri enti, è *libero* di *negare*, insieme al proprio carattere, lo stesso carattere della specie, realizzando così l'«autosoppressione di tutto il volere» (anche qui conformemente al frammento n. 242 dei manoscritti: cfr. *supra*, XI, 6). La «negazione della volontà di vivere» costituisce l'oggetto del libro IV del capolavoro di Schopenhauer, e rappresenta anzi l'epilogo ideale di tutto il suo discorso – ma anche, al tempo stesso, una problematica e sorprendente apertura a un "qualcosa" che, a suo giudizio, nessun discorso può e potrà mai comunicare (cfr. *infra*, 10).

Nel 1814 Schopenhauer sosteneva che la negazione della volontà di vivere avviene «in conseguenza [*in Folge*]» della conscenza della vita (o della sua essenza: cfr. *supra*, X, 11-13; XI, 13). Questo punto, che sembra inficiare significativamente la radicalità della sua posizione "volontaristica", è presente anche nel sistema maturo. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer fa dipendere l'egoismo – ovvero quell'atteggiamento che consiste nel considerare solo la propria individualità come fine, e tutte le altre, invece, solo come mezzo – dall'assoggettamento della conoscenza al *principium individuationis*, in virtù del quale l'unica e identica essenza appare come moltiplicata e differenziata in innumerevoli individui; viceversa, l'altruismo, l'amore per gli altri e la compassione dipendono dalla «penetrazione [*Durchschauung*] di quel *principium individuationis*», ossia dalla capacità di guardare attraverso (*durch-schauen*) e quindi *al di là* dell'apparente «differenza fra l'individualità propria e quella altrui»[140]. La «conoscenza immediata [*unmittelbare Erkenntniß*]» dell'unica essenza di tutte le cose – e, quindi, della loro noumenica *identità* – inibisce l'autoaffermazione della volontà individuale.[141]

140 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 447, § 68, p. 735.

141 *Ivi*, I 447-448, pp. 735-737: «Ora però, se questa penetrazione del *principium individuationis*, questa conoscenza immediata [*unmittelbare Erkenntniß*] dell'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni, è presente in alto grado di chiarezza, mostrerà subito un influsso [*Einfluß*] sulla volontà che va ancora più in là. Se cioè dinanzi agli occhi di un uomo quel velo di Mājā, il *principium individuationis*, è tanto sollevato che egli non faccia più l'egoistica differenza tra la

Schopenhauer enfatizza il carattere intuitivo o immediato (non concettuale) di tale conoscenza, attraverso i verbi *durchschauen* e *auffassen*, e la subordinazione della volontà rispetto a tale conoscenza, mediante i termini (non equivocabili) *Einfluß* e *folgen*. Egli sembra addirittura escludere, con una domanda retorica, la possibilità che, in presenza di tale «conoscenza», la volontà di vivere perseveri nella propria autoaffermazione (cfr. *infra*, 8):

> Come potrebbe dunque [*Wie sollte er nun*], con una tale conoscenza del mondo, affermare questa stessa vita con continui atti di volontà, ad essa in tal modo appunto sempre più strettamente allacciandosi, stringendola sempre più strettamente a sé?[142]

Schopenhauer ritiene possibile una «conoscenza immediata» dell'«essenza delle cose in sé», ossia della «volontà di vivere».[143] Nel seguito del testo diviene evidente che Schopenhauer utilizza qui il termine «conoscenza [*Erkenntniß*]» non *en passant*, ma in senso proprio e con piena consapevolezza "epistemologica".

> E ciò che io ho qui descritto con debole lingua e solo in termini generali, non è per caso una favola filosofica di mia invenzione e solo di oggi: no, è stata la vita invidiabile di molti santi e anime belle fra i cristiani, e ancor più fra gli Indù e i buddhisti, come anche tra altri compagni di fede. Per quanto diversi fossero i dogmi impressi nella loro ragione, l'intima e immediata conoscenza intuitiva [*innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß*], dalla quale soltanto può scaturire ogni virtù e santità, si espresse tuttavia nella stessa e identica maniera attraverso la condotta di vita. Giacché anche qui appare la grande differenza tra

---

sua persona e quella altrui, e prenda invece tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie […]; segue allora di per sé [*dann folgt von selbst*] che un tale uomo, che riconosce [*erkennt*] in tutti gli esseri se stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo […]. Non è più il mutevole bene e male della sua persona, ciò a cui egli guarda, come fa l'uomo ancora irretito nell'egoismo, bensì, poiché il suo sguardo trapassa il *principium individuationis* [*da er das* principium individutationis *durchschaut*], tutto è per lui ugualmente vicino. Conosce [*erkennt*] il tutto, ne scruta [*faßt… auf*] l'essenza, e la trova presa in un perpetuo trapassare, in un futile aspirare, in un interno conflitto e costante dolore; vede, dovunque guardi, l'umanità sofferente e la sofferente animalità, e un mondo evanescente».

142 *Ivi*, I 448, p. 737.

143 Cfr. *ivi*, I 448-449, p. 737.

> la conoscenza intuitiva e quella astratta, tanto importante in tutta la nostra trattazione e dappertutto operante, a cui si è finora badato troppo poco.[144]

Questa conoscenza dell'essere in sé del mondo è essenzialmente diversa da quella risultante dalla deduzione analogica dei §§ 18-21 – se pure il *contenuto* delle due conoscenze (e cioè appunto l'essenza del mondo, la volontà di vivere) è il medesimo. Lì Schopenhauer affermava che la volontà è conoscibile solo in quanto manifestantesi nei singoli movimenti del corpo (proprio).[145] Per poter concludere che la «volontà» è la «cosa in sé» del mondo era quindi necessario, innanzitutto, presupporre il concetto di carattere intelligibile (che non rientra nell'autoconoscenza del soggetto, pur essendo da essa deducibile); in secondo luogo, universalizzarlo (cfr. *supra*, 2). La conoscenza risultante da tutti questi passaggi deduttivi era quindi non immediata, ma «mediata [*mittelbare*]», e veniva lì presentata come l'*unica* possibile via di accesso alla cosa in sé.[146]

Ora, invece, Schopenhauer ammette sorprendentemente la possibilità di una conoscenza «intima», «immediata» e «intuitiva» della cosa in sé: solo questa conoscenza, e non anche quella filosofica o concettuale (riconducibile alla deduzione analogica), è in grado di determinare la volontà dell'individuo, inducendola all'autonegazione:

> Un santo può essere pieno della più assurda superstizione o può essere viceversa un filosofo: le due cose si equivalgono. Solo il suo agire prova che è santo: giacché esso procede, nel riguardo morale, non dalla conoscenza astratta, bensì dalla conoscenza immediata e appresa intuitivamente [*intuitiv aufgefaßten*] del mondo e della sua essenza, e solo per soddisfare la sua ragione viene da lui interpretato con qualche dogma. È quindi tanto poco necessario che il santo sia un filosofo, quanto che il filosofo sia un santo […]. […] La conoscenza da cui si origina [*hervorgeht*] la negazione della volontà di vivere è intuitiva [*eine intuitive*] e non astratta [*keine abstrakte*] […]».[147]

Il filosofo non raggiunge la conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo, che è propria solo del santo; egli si ferma alla conoscenza astratta. Il

144 *Ivi*, I 452, p. 743.

145 *Ivi*, I 121, § 18, pp. 225-227: «la conoscenza della mia volontà non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del mio corpo. Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti […]. Per conseguenza, io non posso in realtà rappresentarmi questa volontà senza il mio corpo».

146 *Ivi*, I 132, § 22, p. 243.

147 *Ivi*, I 453, § 68, pp. 743-745.

limite posto nei §§ 18-21, secondo i quali la deduzione analogica è l'unico modo per "inferire" l'essenza in sé delle cose, riguarda quindi solo il filosofo. La *dottrina filosofica* della negazione della volontà di vivere non si origina dalla conoscenza intuitiva (da quest'ultima deriva piuttosto la *realizzazione pratica* di essa), bensì dal tentativo di spiegare concettualmente (o astrattamente) quei particolarissimi fenomeni che sono la «santità» e l'«ascesi».[148]

D'altra parte, se ammettesse come possibile soltanto la conoscenza astratta dell'essenza del mondo, e cioè quella risultante dal suo sillogismo analogico, Schopenhauer non potrebbe rivendicare la priorità su quest'ultimo e, al tempo stesso, attribuire la conoscenza del *contenuto* della sua conclusione – la volontà come essenza del mondo – anche ai santi di tutte le tradizioni (pretendendo così, per l'appunto, di spiegare i fenomeni della santità e dell'ascesi). Ciò su cui egli rivendica la priorità è, propriamente, la formalizzazione astratta o concettuale della conoscenza intuitiva posseduta dai santi e dai mistici di tutte le epoche e latitudini.[149] A differenza del filosofo, il santo non ha alcun bisogno di formulare e trarre la deduzione analogica, perché conosce l'essenza delle cose (la volontà di vivere) in modo diretto e immediato. Riferendosi al santo, Schopenhauer parla perciò, in modo inequivocabile, di «mutato modo di conoscere [*veränderten Erkenntnißweise*]» e di «mutamento della conoscenza [*Veränderung der Erkenntniß*]».[150]

Nella possibilità di realizzare la «soppressione totale del carattere» in conseguenza di tale eccezionale conoscenza consiste la *libertà del volere*, che spetta soltanto all'uomo e coincide con ciò che la religione chiama «azione della grazia» e «rigenerazione».[151] Essa, infatti, non è un'azione

148 Cfr. *ivi*, p. 745.

149 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1814-1818*, cit., n. 684, p. 645, in cui Schopenhauer giustifica l'originalità della propria teoria proprio in virtù della distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta.

150 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 477-478, § 70, p. 781: «[…] lo stato in cui il carattere è sottratto al potere dei motivi non proviene immediatamente dalla volontà, bensì da un mutato modo di conoscere. Finché cioè la conoscenza non è altra che quella prigioniera del *principium individuationis*, che segue senz'altro il principio di ragione, anche la forza dei motivi è irresistibile; ma quando il *principium individuationis* viene trapassato, le idee, anzi l'essenza delle cose in sé, come [*als*] la stessa volontà presente in tutto, vengono conosciute direttamente, e da questa conoscenza scaturisce un quietivo generale del volere; allora i singoli motivi divengono inefficaci, perché il tipo di conoscenza ad essi corrispondente è oscurato e scalzato da uno tutto diverso [*ganz andre*]».

151 *Ivi*, I 478, p. 781.

imputabile all'individuo (e spiegabile quindi come l'effetto di determinati motivi sul suo carattere), perché è piuttosto la radicale negazione o soppressione dell'individualità stessa (ovvero del carattere), come tale e nel suo complesso.

8. *Conoscenza intuitiva o inconoscibilità della cosa in sé? Primato della volontà o primato della conoscenza? Spiegazione di queste aporie alla luce della prospettiva genetica*

Questo tratto del discorso conferisce al sistema una fisionomia estremamente problematica.[152] Innanzitutto, la conoscenza intuitiva o immediata della cosa in sé – che per Schopenhauer rappresenta la condizione necessaria della santità e dell'ascesi – contraddice evidentemente la presupposta inconoscibilità della cosa in sé; in secondo luogo, la subordinazione della volontà alla conoscenza contraddice un altro assunto fondamentale del sistema, quello secondo il quale la conoscenza è solo un «mezzo [*Mittel*] (μηχανή)» della volontà.[153] «La volontà è l'elemento primo e originario; la conoscenza è solo aggiunta e appartiene al fenomeno della volontà come strumento di questa».[154]

Ma si deve considerare, anche qui, il contesto teorico all'interno del quale nasce e si sviluppa la dottrina della negazione della volontà. Tale dottrina si origina nel 1814 sul fondamento di alcuni assunti successivamente sconfessati da Schopenhauer, e cioè: 1) l'ammissione di una conoscenza del tutto trascendente il principio di ragione; 2) la determinazione dell'oggetto o contenuto proprio di tale conoscenza nell'idea platonica; 3) l'identità di «idea platonica», «cosa in sé» e «volontà»; 4) la conseguente ammissione della conoscibilità della cosa in sé; 5) l'assoggettamento della volontà in sé alla legge di motivazione (cfr. *supra*, X, 11-13). Più precisamente, la conoscenza «in conseguenza» della quale la volontà ripudia il mondo e la vita – la conoscenza rispetto a cui la volontà è subordinata – ha per contenuto proprio «l'idea del mondo», l'«idea dell'*essere* nel tempo» (cfr. *supra*, X, 12), ossia la volontà come «cosa in

152 Per una disamina dei problemi teorici implicati da questo tratto del sistema, cfr. G. Invernizzi, *Osservazioni sulla negazione del volere in Schopenhauer*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, *Nietzsche*, cit., pp. 409-420.

153 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 208, § 33, p. 361.

154 *Ivi*, I 345, § 55, p. 575.

sé» (cfr. *supra*, XI, 13). La santità consiste «nell'intuire [*daß man... anschaut*] l'idea del mondo [*die Idee der Welt*] e nel non volerla».[155] Questa conoscenza intuitiva è intesa da Schopenhauer come assolutamente antitetica a quella secondo il principio di ragione.[156] Nel frammento n. 675 del 1817 egli scrive che la negazione della volontà di vivere scaturisce (*erfolgt*) per l'appunto dalla «conoscenza dell'idea della vita, che implica la conoscenza della nullità del *principium individuationis*» e rappresenta «la vera conoscenza [*die wahre Erkenntniß*]».[157] Rispetto ai frammenti 673-675 (che sembrano costituire una prima stesura di questi luoghi dell'opera maggiore), il § 68 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* presenta un'unica differenza teoricamente rilevante, e cioè la sostituzione del termine «idea della vita» con i termini «cosa in sé» e «essenza del mondo»; quanto al resto, la dottrina esposta è la medesima (finanche, a tratti, nelle espressioni utilizzate).[158]

Schopenhauer abbandona quei cinque assunti soltanto dopo aver formulato, sul loro fondamento, la dottrina della negazione della volontà. In assenza di questo contesto teorico, la dottrina della negazione della volontà mediante la conoscenza risulta nel sistema maturo necessariamente aporetica; viceversa, se esso vigesse ancora, le aporie sopra menzionate non si produrrebbero.

Innanzitutto, la conoscenza immediata o intuitiva della *cosa in sé* è ammissibile solo se quest'ultima viene intesa – conformemente ai manoscritti del 1814 – come *idea platonica*. E in effetti, poiché l'unica differenza che sussiste tra esse consiste nel fatto che la cosa in sé, al contrario dell'idea, non è conoscibile,[159] allora, se anche questa differenza viene a cadere – e precisamente nella misura in cui la cosa in sé, proprio come l'idea, può essere afferrata intuitivamente (*intuitiv aufgefaßt*[160]) –, esse *non differiscono più*: la volontà di vivere ridiventa così l'idea del fenomeno, ovvero «l'idea della vita», conformemente al frammento n. 620 del 1816.[161]

155 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 250, p. 200.
156 *Ivi*, n. 547, p. 490.
157 *Ivi*, n. 675, p. 636.
158 Cfr. *ivi*, p. 630 e sgg.
159 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 206, § 32, p. 357.
160 Per l'idea cfr. *ivi*, I 250, § 42, p. 427. Peraltro questa espressione – come pure l'altra, riferita anch'essa nel § 68 alla cosa in sé, e cioè *unmittelbar erkannt* – appartengono al lessico con cui Schopenhauer descrive la conoscenza intuitiva propria dell'«intelletto», che consiste nel risalire dall'effetto alla causa (cfr. p. e. *ivi*, I 25, § 6, p. 75).
161 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 620, p. 566.

In secondo luogo, Schopenhauer sembra presupporre che la conoscenza intuitiva della volontà di vivere trascenda il principio di ragione (egli parla di «mutato modo di conoscere», di «mutamento della conoscenza»); e in questo modo sembra ammettere, in ultima analisi, la possibilità di una conoscenza che oltrepassi la «rappresentazione» come tale – ciò che è in evidente contraddizione con i suoi assunti "criticistici".

Posto che la conoscenza dell'idea platonica venga intesa come qualitativamente differente da quella secondo il principio di ragione, e posto che la conoscenza della cosa in sé venga identificata con la conoscenza della complessiva idea del fenomeno o della vita (il che presuppone l'identità di idea platonica e cosa in sé), la conoscibilità intuitiva della cosa in sé non produce alcuna aporia o incongruenza. Ma, nei manoscritti, la *riduzione della conoscenza dell'idea al principio di ragione*, la definitiva *distinzione tra idea platonica e cosa in sé* e la contestuale affermazione dell'assoluta *inconoscibilità della cosa in sé* sopraggiungono relativamente tardi, in un momento in cui la dottrina della negazione della volontà è già stata interamente teorizzata e fissata. Le specifiche contraddizioni che ne risultano affettano perciò il sistema maturo, ma non la sua originaria formulazione.

C'è tuttavia ancora un elemento da prendere in considerazione, senza il quale l'orizzonte aporetico persiste necessariamente. Si tratta di questo: al di fuori o al di là della legge di motivazione, la volontà è del tutto indifferente alla conoscenza, sì che quest'ultima non dovrebbe rappresentare per essa né un «motivo», né un anti-motivo o «quietivo». Infatti, anche come quietivo, la conoscenza esercita comunque un «influsso [*Einfluß*] sulla volontà»;[162] e un simile influsso è possibile soltanto sotto l'efficacia della legge di motivazione. Parlando di colui che, «trapassando il *principium individuationis*, conosce l'essenza delle cose in sé e pertanto il tutto», Schopenhauer scrive: «La sua volontà si volge indietro, non afferma più la propria essenza rispecchiantesi nel fenomeno, ma la nega».[163] Si è già rilevato che, ogniqualvolta Schopenhauer parla in modo generico o ambiguo della volontà umana (individuale), è indispensabile determinare, ai fini di una comprensione adeguata del testo, se si tratti della volontà come fenomeno o della volontà come cosa in sé – ossia, in ultima analisi, del carattere empirico o del carattere intelligibile (cfr. *supra*, 2). Bisogna quindi domandarsi: la volontà individuale («la *sua* [corsivo mio] volontà») che, sotto l'influsso della conoscenza intuitiva della cosa in sé, «si volge indietro», giungendo a negare o sopprimere se stessa, è il carattere empirico oppure il carattere intelligibile?

162 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 447, § 68, p. 735.
163 *Ivi*, I 449, p. 737.

Nei passi considerati, Schopenhauer non è esplicito su questo punto; è evidente, tuttavia, che si tratta necessariamente del carattere intelligibile: la libertà «spetta solo alla volontà come cosa in sé»,[164] e l'autosoppressione della volontà è «l'unica manifestazione[*Aeusserung*] diretta *della libertà del volere*», sì da poter essere compiuta solo dalla volontà in sé dell'individuo – ossia, appunto, dal suo carattere intelligibile.[165] Nei manoscritti Schopenhauer lo afferma apertamente.[166] Il carattere empirico è soltanto la manifestazione nel tempo del carattere intelligibile, sì da non poter essere negato o soppresso, se non in quanto venga innanzitutto negato o soppresso quest'ultimo. La soppressione del carattere empirico è quindi, a rigore, solo il fenomeno dell'autosoppressione del carattere intelligibile[167] (autosoppressione che dà luogo ad una «mutazione» non meramente empirica, ma appunto «trascendentale» dell'uomo[168]).

Nella misura in cui la negazione della volontà nell'individuo equivale all'autonegazione del carattere intelligibile, e nella misura in cui quest'ultimo non è l'universale volontà di vivere, bensì solo «un particolare atto di oggettivazione» di essa (il carattere dell'individuo è «*la sua* [corsivo mio] volontà come cosa in sé»), la negazione della volontà di vivere nell'individuo *non può* comportare automaticamente la negazione della volontà universale come cosa in sé di tutti gli enti (e quindi neppure la soppressione dell'intero mondo come fenomeno di tale volontà). In questo senso, alla domanda sul perché la redenzione di un singolo non equivalga *eo ipso* alla redenzione universale, «potremo rispondere solo quando sapremo quanto arriva in profondità la radice dell'individualità»,[169] dal momento che l'individualità dell'uomo coincide appunto con il suo carattere.

---

164 *Ivi*, I 339, § 55, p. 567.

165 *Ivi*, I 478, § 70, p. 781.

166 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 496, p. 444-445.

167 Cfr. a questo proposito anche A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 338-339, § 55, pp. 565-567; I 452, § 68, p. 741 (il santo non nega semplicemente la propria volontà empirica, bensì innanzitutto «la volontà che si manifesta nella sua persona [*den in seiner Person erscheinenden Willen*]», che non è altro che il suo carattere intelligibile).

168 Cfr. *ivi*, I 467, § 68, p. 765; I 471, § 69, p. 771; I 477, § 70, p. 781.

169 Lettera a Adam von Doß del 22 luglio 1852, in *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*, vol. XV, cit., p. 148 (è la risposta alla lettera dello stesso von Doß del 12 luglio 1853; cfr. *ivi*, p. 139 e sgg.). Questo problema teorico richiamò da subito l'attenzione e la critica degli allievi di Schopenhauer, in particolare di von Doß e Frauenstädt. Cfr. J. Frauenstädt, *La mia prima conoscenza di Schopenhauer*, in D. M. Fazio et al., *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Lecce, Pensa MultiMedia 2009, p. 246. Cfr. anche A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* II, cit.,

Ora, se la volontà che nell'individuo nega se stessa è il carattere intelligibile, e se questa negazione avviene in conseguenza della conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo, allora il carattere intelligibile, pur essendo la volontà in sé, eternamente libera dal principio di ragione (e quindi libera *tout court*, posto che il senso della necessità si esaurisce nello stesso principio di ragion suffiente), sembrerebbe ciononostante subire il condizionamento della conoscenza – di quella particolarissima conoscenza, che è la conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo. Nel sistema maturo coesistono pertanto queste due posizioni contrastanti: la volontà in sé è al di fuori del principio di ragione, e quindi anche della legge di motivazione, sì da essere del tutto indifferente alla conoscenza (*velle non discitur*[170]); la volontà in sé subisce l'influsso della conoscenza.

Ma a questo punto bisogna chiedersi: perché dalla conoscenza (o autoconoscenza) dell'essenza del mondo deriva (*ausgeht*) la negazione (o autonegazione) di questa stessa essenza? In ultima analisi: perché l'influsso di tale conoscenza sulla volontà si traduce in una *negazione*, anziché in una consapevole e potenziata riaffermazione, di ciò che è conosciuto? La risposta di Schopenhauer è semplice e inequivocabile: perché l'essenza del mondo e della vita è il *dolore*. Colui che trapassa il *principium individuationis* è portato a «considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo»; scrutando l'«essenza» del tutto, «la trova presa in un perpetuo trapassare, in un futile aspirare [*nichtigem Streben*], in un interno conflitto e costante dolore; vede, dovunque guardi, l'umanità sofferente e la sofferente animalità».[171] Il contenuto della conoscenza in questione non è indifferente rispetto al tipo di condizionamento che tale conoscenza esercita sulla volontà; la "natura", il "carattere" dell'essenza del mondo (che costituisce quel contenuto) risultano al contrario dirimenti: la volontà di vivere viene rifiutata e negata *in quanto conosciuta come origine del dolore*. È principalmente in virtù di questo complessivo e centrale tratto del discorso che Schopenhauer può accostare il proprio pensiero alla dottrina buddhista.[172]

La negazione della volontà di vivere rappresenta quindi la forma più radicale di rifiuto del dolore, in quanto è la negazione di ciò da cui esso trae

---

p. 300; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 736-738, capitolo 50, «Epifilosofia», p. 2193.

170 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 359, § 55, p. 597; I 435, § 66, p. 717.

171 *Ivi*, I 448, § 68, p. 735.

172 Cfr. *ivi*, I 450-451. Cfr. anche HN IV/1, pp. 96-97, trad. it. in A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, cit., pp. 15-16.

metafisicamente origine.[173] Ciò che sembra sottintendere l'efficacia della legge di motivazione è, in ultima analisi, il suddetto nesso tra il *contenuto* della conoscenza in questione e la natura del suo *influsso* sulla volontà. La domanda retorica sopra citata: «Come potrebbe dunque, con una tale conoscenza del mondo, affermare questa stessa vita *ecc.*»[174] sta a significare: come potrebbe volere ancora la vita, chi ormai sa che l'essenza della vita è il dolore? Ossia: come si potrebbe mai volere il dolore *in quanto tale*?

Viceversa, chi vuole la vita, la vuole in quanto e nella misura in cui ignora la sua essenziale natura di dolore.

> Sebbene noialtri, che siamo ancora avvolti nel velo di Mājā, ci avviciniamo a volte, nel nostro dolore pesantemente sentito o in quello altrui vivamente conosciuto, alla conoscenza [*Erkenntniß*] della nullità e amarezza della vita, e vorremmo, con rinuncia totale e decisa per sempre, spezzare alle brame il loro pungolo, sbarrare l'accesso a ogni dolore, purificarci e santificarci; tosto l'illusione [*Täuschung*] del fenomeno ci irretisce di nuovo, e i suoi motivi rimettono la volontà in movimento: non sappiamo staccarci. Gli allettamenti della speranza, la lusinga del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere che alla nostra persona tocca in mezzo allo strazio [*Jammer*] di un mondo sofferente [*einer leidenden Welt*], nel dominio del caso e dell'errore, ci ritrae a sé e rinsalda i legami.[175]

Alla «conoscenza della nullità e amarezza della vita», che induce la volontà a negare se stessa, Schopenhauer contrappone «l'illusione [*Täuschung*] del fenomeno», che consiste nel breve e ingannevole appagamento dei sensi «in mezzo allo strazio di un mondo sofferente». Anche l'individuo comune, talvolta, consegue quella conoscenza e, *nei fugaci momenti in cui la possiede*, desidera anch'egli, proprio come il santo, negare in sé la volontà di vivere, al fine di «spezzare alle brame il loro pungolo» e «sbarrare l'accesso a ogni dolore» – anche se viene poi presto risucchiato nel vortice dei desideri e dell'«illusione [*Wahn*]» del *principium individuationis*.[176] Infatti, solo chi sia vittima di quest'ultima illusione (*Wahn*) può

173 Il santo, o più propriamente l'asceta, sopprime in sé la volontà di vivere perché si propone di sopprimere in sé *definitivamente* ogni dolore: «si dà ai digiuni, anzi si dà alla macerazione e all'autoflagellazione, per sempre più spezzare ed uccidere, con le continue privazioni e sofferenze, la volontà, che egli conosce [*erkennt*] e aborrisce [*verabscheut*] come la fonte [*Quelle*] della dolorosa esistenza [*des... leidenden Daseyns*] propria e del mondo […]» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 451, p. 741).

174 *Ivi*, I 448, p. 737.

175 *Ivi*, I 448, p. 737.

176 Cfr. *ivi*, I 448-449, p. 737.

cadere anche – in virtù della propria passeggera felicità – nell'illusione (*Täuschung*) che la vita possa essere felice, ovvero che il nesso tra la vita e il dolore sia solo contingente, e non invece necessario o essenziale.[177]

Al contrario della volontà di vivere, la «negazione della volontà di vivere» costituisce la vera beatitudine – ossia ciò che, in quanto conosciuto o presagito, non può che essere anelato:

> una pace imperturbabile, una calma profonda e intima serenità, uno stato a cui noi, quando ci viene messo sotto gli occhi o davanti all'immaginazione, non possiamo [*nicht… können*] guardare senza il più grande desiderio [*Sehnsucht*], riconoscendolo subito come la sola cosa giusta, che vale infinitamente più di ogni altra, e per cui il nostro spirito migliore [*unser besserer Geist*] ci grida il grande *sapere aude* […].[178]

Alla vista dello "stato" in cui consiste la negazione della volontà di vivere, l'uomo *non può* evitare di provare desiderio o "nostalgia" per esso.

Ora, proprio perché il quietivo della volontà è la conoscenza del dolore come essenza del mondo, «il dolore inflitto dal destino», ossia quello esperito in prima persona, costituisce secondo Schopenhauer «una seconda via (δεύτερος πλοῦς) per arrivare a quella negazione».[179] Tuttavia non è il dolore semplicemente in quanto tale a rappresentare una seconda via verso la negazione della volontà, bensì il dolore *in quanto produca la conoscenza del dolore medesimo come essenza del mondo* («l'insieme della vita» viene «riguardato [*aufgefaßt*]» o compreso «come dolore essenziale»[180]). Le due vie menzionate da Schopenhauer sono quindi, propriamente, due differenti modi di giungere alla medesima conoscenza (quella conoscenza che rappresenta l'unico possibile quietivo della volontà): una via è immediata e diretta, l'altra, invece, passa attraverso l'esperienza personale.[181]

---

177 Cfr. *ivi*, I 374, § 57, p. 617.

178 *Ivi* I 461, § 68, p. 755.

179 *Ivi*, I 463-464, p. 759.

180 *Ivi*, I 468, p. 767.

181 *Ivi*, I 470, p. 769: «Solo in quanto il dolore assuma la forma della pura e semplice conoscenza e questa produca [*herbeiführt*] poi, come *quietivo della volontà*, vera rassegnazione, esso è la via che conduce alla redenzione […]. […] La negazione della volontà di vivere, che è ciò che si chiama rassegnazione totale o santità, scaturisce [*geht… hervor*] sempre dal quietivo della volontà che è la conoscenza del suo interno conflitto e della sua essenziale nullità, quali si esprimono nel dolore di ogni vivente. La differenza, che noi abbiamo rappresentato come quella tra due vie, sta nel fatto che questa conoscenza sia provocata dal dolore semplicemente e puramente *conosciuto,* per libera appropriazione mediante il superamento del *principium individuationis*, oppure dal dolore direttamente e personalmente *sentito*».

Questi due differenti percorsi verso la redenzione erano stati teorizzati già nel frammento n. 158 (1814) dei manoscritti, nel quale tuttavia, al posto della negazione della volontà di vivere, figurava la «coscienza migliore» e, al posto della conoscenza del dolore come essenza del mondo, la «conoscenza migliore» (cfr. *supra*, X, 11). Quest'ultima espressione compare nell'opera maggiore e sta a indicare una conoscenza delle cose differente da quella secondo il *principium individuationis*.[182] La sentenza dello *Oupnek'hat* – «*tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit*» – che esprime la subordinazione della volontà o *amor* alla conoscenza e che nei manoscritti è riferita proprio alla «conoscenza migliore» (cfr. *supra*, X, 15; XI, 3), è posta emblematicamente da Schopenhauer sul frontespizio del libro IV de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, come a indicarne e preannunciarne il contenuto essenziale.[183] Lo stesso frontespizio del libro IV recita: «Col raggiungimento della conoscenza di sé [*Selbsterkenntniß*], affermazione e negazione della volontà di vivere».[184] La volontà di vivere è sì un «impulso cieco», un «agognamento privo di conoscenza [*erkenntnißloses Streben*]»[185]: essa infatti vuole la vita (è volontà *di vivere*) solo in quanto non sa che cosa sia la vita medesima; in quanto invece illuminata dalla conoscenza, rifiuta la vita, negando se stessa.

Certamente la negazione della volontà, quand'anche sia subentrata «attraverso [*durch*]» la suddetta conoscenza, non è «un bene acquisito», ma «dev'essere conquistata sempre di nuovo, con perpetua lotta», il che produce le violente «lotte spirituali» tipiche di tutti i santi.[186] Tuttavia questo episodico ripresentarsi della volontà di vivere coincide per Schopenhauer con «l'abbandono da parte della grazia, *ossia* [corsivo mio] di quel tipo di conoscenza che, rendendo tutti i motivi inefficaci, placa, come quietivo generale, ogni volere».[187] Anche a colui che ha percorso la seconda via, quella del dolore personalmente esperito, può accadere che «risorga la volontà di vivere, e con essa il carattere di prima»; ma questo solo in quanto «la conoscenza […] della natura della nostra esistenza si allontani di nuovo

182 *Ivi*, I 417, § 63, p. 687.
183 Cfr. *ivi*, I 317, p. 533.
184 *Ibid*.
185 *Ivi*, I 178, § 27, p. 315 (cfr. WWV 1819, p. 217).
186 *Ivi*, I 463, § 69, p. 759 (cfr. anche A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 673, p. 633).
187 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., 463, § 69, p. 759.

insieme al suo motivo [*Anlaß*]», insieme cioè all'esperienza dolorosa che l'ha prodotta.[188]

Sembrerebbe quindi che l'autoaffermazione della volontà non possa coesistere con quella conoscenza, ossia che l'autonegazione della volontà scaturisca immancabilmente da essa, proprio come ogni determinato, singolo atto di volontà appartenente al carattere empirico consegue immancabilmente dal suo corrispondente motivo. È estremamente interessante, a questo proposito, che Schopenhauer descriva il rapporto tra la conoscenza dell'essenza del mondo e la volontà in sé attraverso la medesima terminologia con cui descrive l'azione dei «motivi» sul carattere empirico – e cioè mediante il sostantivo «influsso [*Einfluß*]» e i verbi *herbeiführen* e *ausgehen*, nonché le locuzioni *in Folge*, *durch Erkenntniß* e *von außen*.[189]

Vale anche qui ciò che si è rilevato sopra in relazione alla dottrina della cosa in sé (cfr. *supra*, 4): non è possibile distinguere la *dottrina* della negazione della volontà mediante la conoscenza dalla *terminologia* con cui essa è di fatto formulata, e affermare così che le anomalie non riguarderebbero la prima, bensì solo la seconda (sì che il compito dell'interprete diverrebbe quello di escogitare una terminologia migliore, non metaforica e non aporetica). Una simile distinzione è del tutto arbitraria, o propriamente infondata, perché il suo primo termine (la dottrina), separatamente dal secondo (la terminologia utilizzata), non è dato in alcun modo, ossia per i lettori di Schopenhauer – e forse per chiunque, a parte

188 *Ivi*, I 467, § 69, p. 765. Cfr. anche A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 673, pp. 633-634.

189 Il santo «nega la volontà di vivere che tutto riempie e in tutto germoglia» in conseguenza (*in Folge*) della conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 456, § 68, p. 749); la «volontà di vivere», «come unica essenza metafisica o cosa in sé», «non può essere soppressa da nient'altro che dalla *conoscenza* [*kann durch nichts aufgehoben werden, als durch* Erkenntniß]» (*ivi*, I 474, § 69, p. 775. Traduzione modificata); la «conoscenza immediata dell'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni», là dove venga acquisita, esercita un fondamentale «influsso [*Einfluß*] sulla volontà» dell'individuo (*ivi*, I 447, p. 735); tale conoscenza «produce [*herbeiführt*] poi, come *quietivo della volontà*, vera rassegnazione» (*ivi*, I 470, § 68, p. 769); «poiché […] quella *autosoppressione della volontà* deriva [*ausgeht*] dalla conoscenza [*von der Erkenntniß*], ed ogni conoscenza e comprensione sono però come tali indipendenti dall'arbitrio, anche quella negazione della volontà, quell'entrata nella libertà […] giunge [*kommt*] quindi improvvisamente e come volando dall'esterno [*von außen*]» (*ivi*, I 478, § 70, p. 783). Per l'uso di queste medesime espressioni in riferimento al carattere empirico e ai motivi, cfr. rispettivamente: *ivi*, I 350, § 55, p. 583; I 88, § 15, p. 177; I 31, § 7, p. 85; I 347, § 55, p. 579.

eventualmente Schopenhauer stesso – non esiste.[190] L'analisi della suddetta terminologia, lungi dal costituire un'occupazione oziosa e infeconda, è pertanto imprescindibile, rappresentando al riguardo l'operazione ermeneutica veramente fondamentale.

Come si è visto, nel 1814 Schopenhauer ritiene che la volontà in sé sia sottomessa alla legge di motivazione:[191] è proprio all'interno di tale convinzione che elabora la dottrina della negazione della volontà. Egli presuppone che il metafisico volere la vita consegua dalla conoscenza illusoria (*Wahn*) della possibile felicità della vita stessa, sì da poter essere spezzato solo attraverso l'abbattimento di quell'illusione, e cioè dalla conoscenza verace dell'idea o essenza della vita; quest'ultima è «l'idea di uno stato infelice»: «l'umanità che soffre e l'animalità che soffre [*die leidende Menschheit und die leidende Thierheit*] è l'idea della vita nel tempo»[192] (la medesima espressione è riferita nel § 68 de *Il mondo* all'«essenza» del tutto[193]). D'altra parte, e di converso, l'individuo non può che voler essere coscienza migliore, nella misura in cui *conosca* quest'ultima come la condizione della suprema felicità o beatitudine, *Seeligkeit* (cfr. *supra*, X, 3, 6 e 13). Un'annotazione del 1815 recita:

> Il valore morale di un uomo consiste […] nella massima del suo agire, secondo una *prestabilita* [corsivo mio] conoscenza del mondo come rappresentazione [*nach vorhergegangner Erkenntniß der Welt als Vorstellung*] […]. Dall'intuizione del mondo che ognuno ha scaturisce [*geht… hervor*] come risultato una massima per tutto il suo agire, che egli non esprime e non conosce in astratto, ma esprime attraverso tutto il suo comportamento e conosce solo in

190 Non posso quindi concordare con le considerazioni di R. Malter, che si fondano essenzialmente su tale distinzione (cfr. R. Malter, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, cit., p. 399 e sgg., 414 e sgg.). Malter è portato a sottovalutare drasticamente la rilevanza teorica della terminologia utilizzata da Schopenhauer (anche in relazione alla «conoscenza intuitiva» della cosa in sé da parte del santo: cfr. *ivi*, pp. 382, 399 e sgg.), perché si sforza di interpretare la sua metafisica della volontà come una forma di filosofia trascendentale (relativamente) coerente, sì che le incongruenze prodotte dalla suddetta terminologia vengono da lui in questo modo facilmente attenuate. Nel saggio *Erlösung durch Erkenntnis* (cit., p. 56 e sgg.), Malter aveva già cercato di dirimere la questione, a partire dalla definizione di idea platonica come «sintesi a priori di conoscenza e volontà»; definizione che è però terminologicamente e concettualmente estranea ai testi di Schopenhauer.

191 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 232, pp. 177-178.

192 *Ivi*, n. 210, pp. 155-156.

193 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 448, § 68, p. 735.

> quest'ultimo, ed essa è il suo carattere intelligibile. Non è la massima a derivare dai motivi, ma solo il suo esternarsi, che è inessenziale.[194]

Il carattere intelligibile è qui la «massima» dell'agire che scaturisce da una precedente conoscenza o intuizione del mondo. In un'altra annotazione dello stesso anno (nella quale sono chiaramente avvertibili lo sforzo di concettualizzazione e la ricerca di una terminologia adeguata), Schopenhauer afferma, in modo ancora più chiaro:

> L'*animale* […] non può mai rinnegare [*verleugnen*] e negare [*verneinen*] la sua natura. L'uomo questo lo può […]. Unendo la fantasia con la ragione egli conosce le *idee*, ossia la vita e la propria volontà, di cui essa [la vita] è espressione: ora, nelle idee può trovare dispiacere o piacere [*er kann nun Mißfallen und Wohlgefallen an den Ideen haben*]. Attraverso la ragione può determinare il proprio agire in base a quel dispiacere o piacere e, con l'annientamento del carattere naturale, può crearsene uno artificiale, e questo è un carattere empirico, ma espressione di quello intelligibile, ossia della determinazione [*Bestimmung*] della sua volontà in conseguenza [*in Folge*] delle idee conosciute e in relazione a queste, così come [*so wie*] quello empirico è la determinazione della sua volontà in conseguenza [*in Folge*] delle singole cose conosciute e in relazione a queste.[195]

Come il carattere empirico è la determinazione della volontà empirica dell'individuo in conseguenza delle cose empiriche conosciute, così il carattere intelligibile è la determinazione della volontà in sé dell'individuo in conseguenza delle idee conosciute (o, più propriamente, in conseguenza del «piacere» o «dispiacere» relativi alle idee conosciute).

A partire da questi due frammenti, che fanno derivare il carattere intelligibile dalla conoscenza (e presuppongono quindi la subordinazione della volontà in sé alla legge di motivazione), diviene comprensibile come la conoscenza verace della vita e del mondo come *dolore* possa determinare la volontà in sé dell'individuo (il suo carattere intelligibile) a rifiutare la vita e il mondo, negando così *se stessa* in quanto volontà di vita e del mondo (genitivi oggettivi).

Nei frammenti successivi, Schopenhauer sottrae la volontà in sé alla legge di motivazione;[196] al tempo stesso, tuttavia, continua a intendere

194 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., aggiunta al n. 377, p. 320. Traduzione modificata.

195 *Ivi*, n. 403, pp. 338-339. Traduzione modificata.

196 *Ivi*, n. 413, p. 351; n. 457, p. 405.

la conoscenza dell'essenza del mondo come il motivo della conversione (*Wendung*) della volontà:

> La virtù non è esattamente una debolezza positiva della volontà. È piuttosto – mediante la conoscenza dell'intima essenza della volontà nel suo fenomeno, il mondo – motivata conversione [*motivierte Wendung*], inibizione della volontà in sé veemente [*des an sich heftigen Willens*].[197]

In un'aggiunta al frammento n. 470 (1815), scrive ancora: «La coscienza *in concreto* della nullità del *principium individuationis* […], se è permanente, seria e profonda, e quindi determina l'agire, dà la santità».[198] Ma la conoscenza che *determina* l'agire è, propriamente, un «motivo».[199] Il frammento n. 618, del 1816, recita:

> Come il motivo, che rivela il fenomeno della volontà producendo [*indem es... herbeiführt*] con necessità un particolare atto di volontà, è una singola rappresentazione, una conoscenza conforme al principio di ragione sufficiente, così la conoscenza che precede la conversione della volontà è la conoscenza dell'idea, della totalità del mondo, ossia autoconoscenza della volontà.[200]

La conoscenza dell'idea, ovvero della totalità del mondo, *coincide* con l'«autoconoscenza della volontà», perché la volontà è la stessa idea del mondo. Tale conoscenza si rapporta a quello straordinario atto della volontà in sé che è la «conversione», come il motivo empirico si rapporta a un particolare (empirico) atto di volontà.

Il punto è però che la volontà in sé, come si è detto, non è soggetta alla legge di motivazione. Il termine «quietivo [*Quietiv*]», che è teso a risolvere questa discrasia concettuale e terminologica, subentra relativamente tardi nei manoscritti: figura per la prima volta nel testo del frammento n. 673 del 1817.[201] Ciò che fino a questo momento era pensato come il *motivo* del *non-volere*, a partire da questo frammento è determinato come il *quieti-*

197 *Ivi*, n. 420, p. 361.
198 *Ivi*, n. 470, p. 419.
199 Cfr. *ivi*, n. 697, p. 653.
200 *Ivi*, n. 618, p. 562. Traduzione modificata.
201 Il termine «quietivo» figura anche in aggiunte a frammenti precedenti (cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 445, p. 396; n. 497, p. 449), ma solo nel frammento n. 673 compare nel corpo del testo. Che tale termine subentri qui per la prima volta risulta chiaro dal fatto che Schopenhauer cerca di giustificarne o motivarne l'opportunità: «Se tutto ciò che, per altri versi, determina la volontà ad agire è un *motivo*, quella comparsa della disposizione d'animo autentica la si può chiamare un *quietivo*» (*ivi*, n. 673, p. 631).

vo (contro-motivo) del *volere*: la negazione è trasferita sul primo termine. Questa soluzione terminologica evita di determinare come «motivo» una conoscenza (come è quella dell'idea del mondo) che è costitutivamente esterna al principio di ragione; al tempo stesso – posto che solo un che di "positivo" possa essere propriamente "mosso" – tale soluzione evita di implicare la positività di ciò che è descritto (e descrivibile) solo in termini negativi, appunto come *non-volere* (cfr. *supra*, XI, 14-15).

Ciononostante, il rapporto tra la conoscenza dell'idea o essenza del mondo e la volontà in sé rimane sostanzialmente identico a quello prescritto dalla legge di motivazione. Nel già citato frammento n. 675 (1817), Schopenhauer afferma che, «non appena è comparsa realmente questa conoscenza la volontà di vivere non può [*kann... nicht*] mantenersi più a lungo»; ossia: pur essendo al di fuori di ogni necessità (principio di ragione), la volontà in sé, in presenza di quella conoscenza, «non può» continuare ad affermarsi, non è libera di *non* convertirsi – proprio come, posto un determinato motivo, la volontà empiricamente intesa non può evitare di compiere l'atto che ne consegue.[202] Dalla «conoscenza dell'idea della vita», che è «la vera conoscenza», «risulta [*erfolgt*] così da un lato l'amore […] e dall'altro lato la rinuncia alla volontà di vivere».[203] Secondo il frammento n. 684 del 1817, il «quietivo» del volere – ovvero quella eccezionale conoscenza che consiste nell'«intuizione dell'idea della vita [*Anschauung der Idee des Lebens*]» – non è altro che «il motivo etico [*das Ethische Motiv*]».[204]

A partire da tutti questi retroscena del sistema, documentati inequivocabilmente nei manoscritti, si può comprendere perché Schopenhauer, nelle opere a stampa, faccia dipendere il non volere la vita dalla conoscenza della vita nella sua totalità, adottando al riguardo la medesima terminologia che pertiene alla legge di motivazione. Nell'opera maggiore, proprio come nei manoscritti, la conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo («quietivo del

202 *Ivi*, n. 675, p. 636.

203 *Ivi*, p. 637. Nel frammento n. 682 Schopenhauer determina la differenza tra il «santo» e il «genio» rilevando che solo nel primo «la conoscenza dell'idea della vita» diventa un «quietivo della volontà»; il genio, invece, si limita a *riprodurre* l'«idea della vita» nelle opere d'arte, senza rapportarla alla propria volontà (cfr. *ivi*, pp. 643-644). Tuttavia egli sembra ritenere che quest'ultima circostanza sia solo temporanea, e che anche nel genio la volontà sia comunque *destinata*, prima o poi, a negare se stessa in virtù della suddetta conoscenza: «Quella pura, vera e profonda conoscenza dell'essenza del mondo diventa per lui [per il genio], ora, fine in sé […], *fino a che* [corsivo mio] la sua forza, in tal modo potenziata, finalmente stanca del gioco decide di fare sul serio» (*ivi*, p. 643).

204 *Ivi*, n. 684, p. 645.

volere») viene intesa di fatto come il *motivo della negazione della volontà* – più precisamente, come il motivo di quell'eccezionale atto di volontà, che consiste nell'autonegazione della volontà medesima. *Sapere aude*.

Solo che tutto questo implica, innanzitutto, la conoscibilità intuitiva della cosa in sé; ovvero, più analiticamente, la possibilità di una conoscenza intuitiva che trascenda il principio di ragione (al punto che Schopenhauer parla di «mutato modo di conoscere», «mutamento della conoscenza»[205]) e che abbia per contenuto la stessa cosa in sé. A sua volta, poiché (come già si è rilevato) per Schopenhauer idea platonica e cosa in sé differiscono solo in virtù della conoscibilità della prima di contro all'inconoscibilità della seconda, la conoscibilità intuitiva della cosa in sé implica l'identità di cosa in sé e idea platonica della vita o del mondo (cfr. *supra*, 6). Infine, l'affermazione circa l'«influsso» della suddetta conoscenza sulla volontà in sé sottintende che la volontà in sé dell'individuo sia subordinata a tale conoscenza e, quindi, alla legge di motivazione (nella sua formulazione più generale). Si tratta, come si vede, dei medesimi assunti indicati in precedenza come il contesto teorico all'interno del quale, nei manoscritti del 1814, si origina la dottrina della negazione della volontà mediante la conoscenza. *Le implicazioni aporetiche di tale dottrina, per come esposta nel sistema maturo, coincidono con le coordinate teoriche all'interno delle quali tale dottrina si è effettivamente originata*.[206]

Un episodio della stratificazione del testo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* nelle tre edizioni dell'opera pubblicate in vita da Schopenhauer offre un'importante conferma di queste considerazioni. Nel § 70 Schopenhauer afferma che la negazione della volontà di vivere «scaturisce [*geht aus*] dal rapporto [*Verhältniß*] più profondo tra il conoscere e il volere dell'uomo, giunge quindi improvvisamente e volando dall'esterno. Perciò appunto la Chiesa l'ha chiamata l'*azione della grazia*».[207] Questo «rapporto» tra conoscere e volere consiste precisamente nel fatto che «quella *autosoppressione della volontà* deriva [*ausgeht*] dalla conoscenza».[208] Il passo immediatamente successivo, che sembrerebbe smentire improvvisamente – e in modo abbastanza indeterminato – il primato della *conoscenza* rappresentata dalla «grazia» sulla *volontà*, è un'aggiunta presente solo

205 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 477, § 70, p. 781.
206 Dal punto di vista del solo sistema maturo, la dottrina della negazione della volontà mediante la conoscenza rappresenta inevitabilmente un'aporia (cfr. p.e. M. Booms, *Aporie und Subjekt*, cit., p. 298 e sgg.).
207 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 478-479, § 70, p. 783.
208 *Ibid*.

nella terza edizione dell'opera («ma come essa [la Chiesa] la fa ancora dipendere dall'accoglimento della grazia, così anche l'azione [*Wirkung*] del quietivo è infine un atto di libertà del volere»).[209] Il contenuto di questa aggiunta, in ogni caso, non riesce a evitare una certa aporeticità, perché l'effetto (*Wirkung*) del quietivo sulla volontà è, come tale, difficilmente conciliabile con l'assoluta libertà della volontà stessa (in quanto al di fuori del principio di ragione e, quindi, di ogni necessità).

Ora, il fatto che la conoscibilità immediata o intuitiva dell'essenza del mondo eserciti un influsso sulla volontà in sé, se pure contraddice gli assunti fondamentali del sistema (l'impossibilità di una conoscenza trascendente il principio di ragione e l'assoluta estraneità della volontà in sé al principio di ragione medesimo), d'altra parte evita una contraddizione che, altrimenti, si verrebbe *comunque* a formare rispetto all'impianto globalmente "volontaristico" del sistema stesso. È vero, infatti, che per Schopenhauer «la volontà è l'elemento primo e originario, mentre la conoscenza è solo aggiunta e appartiene al fenomeno della volontà come strumento di questa»;[210] ma tali affermazioni riguardano esclusivamente la conoscenza fenomenica (quella che, appunto, «appartiene al fenomeno della volontà»), sì che la conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo (quella che, come quietivo, subordina a sé la volontà), nella misura in cui trascende il principio di ragione, non ne è in alcun modo coinvolta.[211] La conoscenza che non esercita alcun influsso sulla volontà (*velle non discitur*) è quella interna

209 Cfr. WWV 1819, p. 580; WWV 1844, p. 456. Il passo compare solo in WWV 1859, p. 479.

210 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 345, § 55, p. 575.

211 Questo è detto con grande chiarezza nel § 66 de *Il mondo*. La conoscenza ininfluente sulla volontà è quella secondo il principio di ragione; in particolare, Schopenhauer si riferisce alla conoscenza astratta o concettuale: «La virtù risulta [*geht hervor*] sì dalla conoscenza, ma non da quella astratta, comunicabile a parole […]. I dogmi hanno per la moralità soltanto questo valore, che colui che è già virtuoso per un'altra conoscenza […] ha in essi uno schema, un formulario, secondo il quale dà alla propria ragione un conto, per lo più solo immaginario, del suo fare non-egoistico, la cui essenza quella [la sua ragione], cioè egli stesso, non comprende […]. La vera bontà d'animo, la virtù disinteressata e la pura nobiltà non originano [*gehn… aus*] dunque da conoscenza astratta, ma pur sempre da conoscenza, cioè da una conoscenza immediata e intuitiva, che non si può eliminare coi ragionamenti, né coi ragionamenti far nascere, da una conoscenza che, proprio perché non è astratta, non si può neanche comunicare […]. Noi, che della virtù cerchiamo qui la teoria e dobbiamo quindi esprimere astrattamente anche l'essenza della conoscenza che ne è alla base, non potremo tuttavia, con questo esprimere, fornire quella conoscenza stessa, ma solo il concetto di essa […]» (*ivi*, I 435-437, § 66, pp. 715-719). Cfr. anche *ivi*, I 347-348, § 55, pp. 577-479.

al principio di ragione e al mondo stesso; invece, quella a cui la volontà è subordinata (la conoscenza che, esercitando un «influsso» sulla volontà, agisce su di essa come «quietivo») è la conoscenza intuitiva dell'*essenza* della «vita» o del «mondo».[212] Se invece, in coerenza con le fondamenta esplicite del sistema, non esistesse alcun'altra conoscenza che quella secondo il principio di ragione (la quale è irrimediabilmente sottomessa alla volontà), la medesima conoscenza sarebbe, al contempo, subordinata alla volontà e subordinante la volontà – ovvero, la volontà sarebbe *sub eodem* subordinata e non subordinata alla conoscenza.

Più in generale, il "volontarismo" di Schopenhauer concerne il rapporto tra la *volontà di vivere* e la *conoscenza secondo il principio di ragione* – a livello individuale, tra il carattere intelligibile e la rappresentazione che, in virtù di esso, assume il valore o il significato di «motivo» (determinando così le singole e temporali azioni del soggetto, che appartengono al suo carattere empirico). L' "intellettualismo" di Schopenhauer concerne invece il rapporto tra la *conoscenza intuitiva dell'essenza del mondo o della vita* e *la volontà che decide tra affermazione e negazione della vita* (nella misura in cui tale rapporto è pensato come affine a quello che, in base alla legge di motivazione, sussiste tra motivo e singolo atto di volontà). All'interno della vita e del volere la vita, la conoscenza è subordinata alla volontà; nella scelta tra affermazione e negazione della vita, invece, la volontà è subordinata alla conoscenza. La conoscenza subordinata alla volontà non è quindi la medesima conoscenza a cui la volontà è subordinata, e viceversa: la volontà subordinata alla conoscenza non è la medesima volontà a cui la conoscenza è subordinata. In questo contesto, la conoscenza dell'idea platonica assume una fisionomia notevolmente ambigua, che verrà esaminata nel prossimo paragrafo.

Si possono a questo punto trarre le conclusioni di tutto ciò che si è detto finora. La dottrina della negazione della volontà mediante la conoscenza, per come esposta nel sistema maturo, implica alcuni assunti che, se pur nominalmente negati o assenti, ne rappresentano le condizioni di possibilità e hanno in effetti costituito il fondamento su cui essa è stata concepita e formulata. In assenza di questi, la suddetta dottrina è insostenibile; e viceversa (o di conseguenza), in quanto professata e mantenuta, essa non può

212 Nel 1815 Schopenhauer stesso distingue esplicitamente questi due differenti livelli del rapporto tra volontà e conoscenza: «La conoscenza secondo il principio di ragione sufficiente è al servizio della volontà; la conoscenza dell'idea, quando è compiuta, la annulla» (Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 369, p. 309).

fare a meno di implicarli. Anche in questo caso, come in relazione alla dottrina della volontà come cosa in sé (cfr. *supra*, 6), Schopenhauer ha, da un lato, abbandonato alcuni assunti teorici incompatibili con l'impostazione rigorosamente criticistica che si prefiggeva di realizzare; dall'altro lato, ha dovuto mantenere le loro conseguenze teoriche più decisive, per salvare i tratti fondamentali del proprio sistema – ossia per non dover abbandonare infine anche quest'ultimo, nella sua interezza.[213]

9. *Dal dualismo giovanile tra tempo ed eternità a quello della maturità tra fenomeno e cosa in sé: il mutamento di paradigma e l'anomalia dell'idea platonica*

La teoria della coscienza migliore è incentrata sull'opposizione tra ambito temporale e ambito eterno. La metafisica della volontà e il sistema maturo di Schopenhauer ruotano invece intorno all'opposizione di fenomeno e cosa in sé. Si pone allora la questione: in che rapporto stanno queste due opposizioni nel processo genetico del pensiero schopenhaueriano? Che relazione sussiste tra le coppie di termini che le costituiscono?

Il dualismo tra «mondo sensibile» e «mondo sovrasensibile», ovvero tra «mondo della parvenza» e «mondo vero» (frammento n. 32), corrisponde per il giovane Schopenhauer al dualismo tra ambito della coscienza empirica e ambito della coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 2 e 6). Poiché la coscienza migliore è assolutamente opposta alla coscienza empirica, l'ambito della prima è assolutamente opposto all'ambito della seconda; essi sono pertanto l'uno il «nulla» dell'altro (cfr. *supra*, VII, 8-9). Il concetto di nulla è meramente relativo, ossia è un concetto di relazione (*Verhältnißbegriff*), perché non è altro che la negazione determinata di ciò che si intende di volta in volta per «essere»; ma i termini che sono l'uno il «nulla» dell'altro

213 La coerentizzazione criticistica è sopraggiunta nei manoscritti *successivamente* all'edificazione del sistema, ed è quindi stata applicata da Schopenhauer a un contenuto preesistente e già stabilito. Ritengo pertanto che i «mutamenti di punto di vista» caratteristici della sua filosofia (cfr. V. Spierling, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, cit., p. 223 e sgg.) siano riconducibili innanzitutto a questa circostanza, e solo secondariamente all'applicazione di una consapevole metodologia filosofica, o epistemologica, che li giustificherebbe in modo addirittura programmatico. Essendo successiva al sistema e alla prima edizione de *Il mondo*, la riflessione "epifilosofica" (per come è formulata nella seconda e terza edizione de *Il mondo*) non può aver avuto alcun ruolo realmente fondativo in relazione al *contenuto* del sistema, di cui i suddetti «mutamenti di punto di vista» sono fin dall'inizio parte integrante.

– e cioè il temporale (*zeitlich*) e l'eterno (*ewig*), o sovratemporale (*außerzeitlich*) – si contrappongono non "relativamente", bensì assolutamente: tutto ciò che l'uno è, l'altro *non* lo è, e viceversa (cfr. *supra*, VIII, 2-5). Per questo tratto del discorso, il rapporto tra sensibile e sovrasensibile viene interpretato da Schopenhauer in termini radicalmente oppositivi (sul modello di quello che Kant stabilisce tra fenomeno e cosa in sé).

Le *idee platoniche* rappresentano un'eccezione a questo paradigma: pur essendo eterne, esse costituiscono il modello o l'archetipo delle realtà temporali prodotte dalla natura o dall'arte (cfr. *supra*, I, 7; II, 3-5; VIII, 13). Il rapporto tra sensibile e sovrasensibile è qui interpretato da Schopenhauer in termini non completamente oppositivi, ma "mimetici" o "analogici" (sul modello di quello che Platone stabilisce tra l'idea e la cosa singola).

Nelle riflessioni del giovane Schopenhauer coesistono così due differenti modi di intendere il rapporto tra realtà temporale e realtà eterna, e quindi due distinti e incompatibili concetti di «eterno»: come *termine assolutamente opposto all'ambito temporale* (la coscienza migliore eterna è il «nulla» della coscienza empirica e del mondo) e come *paradigma o archetipo dell'ambito temporale medesimo* (le idee platoniche sono l'«essenza» del mondo). Si può dire che in questa doppia valenza del concetto di eternità si giochi il contrasto tra un'interpretazione (in senso lato) kantiana e una (in senso lato) platonica del rapporto tra realtà sensibile e realtà sovrasensibile.

Il discorso si complica notevolmente, perché Schopenhauer sovrappone questi due livelli, mostrando di intendere le idee platoniche come oggetto di conoscenza della coscienza migliore (cfr. *supra*, VIII, 14). Nella misura in cui appartengono all'ambito della coscienza migliore, le idee platoniche esprimono inevitabilmente *anche* un momento di negazione o annullamento del mondo – quello stesso mondo, di cui pure costituiscono l'«essenza» o il modello. Questo punto emerge chiaramente nel frammento n. 86: la bellezza è la «negazione teoretica del mondo temporale», e il contenuto della forma bella, esposta dall'arte, è proprio l'idea platonica (cfr. *supra*, VIII, 13).

La comprensione "platonica" o "mimetica" del rapporto tra l'eterno e il temporale è sottesa alla dottrina del carattere esposta nella dissertazione. Carattere empirico e carattere intelligibile, pur essendo il primo nel tempo e il secondo al di fuori del tempo, non sono affatto l'uno il nulla dell'altro: il primo è il fenomeno del secondo, nel senso che lo esprime o manifesta nel tempo (cfr. *supra*, IX, 8). Essi hanno un'omogeneità o uniformità di "contenuto", al di là delle forme fenomeniche che ineriscono solo al carattere empirico e non anche a quello intelligibile.

Elaborando filosoficamente il dogma del peccato originale in base al concetto (kantiano-schellinghiano) di carattere intelligibile, nel 1814 Schopenhauer pone all'origine della coscienza empirica e della vita nel tempo un metafisico e individuale voler-vivere (*Lebenwollen*: cfr. *supra*, X, 7-9). È in questo modo che, ancora all'interno della teoria della doppia coscienza, egli inizia a edificare la sua metafisica della volontà. Il carattere intelligibile (inteso come la volontà in sé dell'individuo) è l'eterno, di cui tutta la vita dell'individuo è il diventare visibile. La vita temporale dell'individuo sta al carattere intelligibile, come l'immagine riflessa dallo specchio sta al modello, ovvero come le differenti variazioni di un unico tema musicale stanno al tema stesso.[214] Al contempo, la coscienza migliore eterna continua a essere intesa da Schopenhauer come il «nulla» della coscienza temporale empirica (cfr. *supra*, X, 5).

Ma a questo punto Schopenhauer sovrappone ulteriormente, e in modo decisivo, i due paradigmi del rapporto tra ambito empirico e ambito metempirico, perché identifica l'idea di Platone con la cosa in sé di Kant (cfr. *supra*, XI, 9). Nella misura in cui è la cosa in sé a essere intesa come idea, e non viceversa, il paradigima platonico si avvia per così dire ad avere la meglio su quello kantiano: la distinzione fenomeno / cosa in sé viene ricondotta alla distinzione cosa singola / idea. L'idea platonica o cosa in sé, pur essendo eterna, non è il nulla delle cose empiriche, bensì la loro «essenza [*Wesen*] più intima»,[215] l' ὄντως ὄν; [216] le singole cose, a loro volta, non sono il nulla, bensì l'immagine (*Abbild*) della prima.

Universalizzando il concetto di carattere intelligibile, inteso come individuale e metafisico voler-vivere (ossia estendendo quest'ultimo a tutte le cose del mondo e al mondo stesso nella sua interezza), Schopenhauer giunge infine al concetto di una universale e metafisica «volontà di vivere», di cui il mondo intero è fenomeno (cfr. *supra*, XI, 5-7). Questa volontà costituisce l'idea, ovvero la cosa in sé, del mondo (cfr. *supra*, XI, 12); essa non è il nulla, bensì l'essenza dell'intero mondo empirico. Anche a questo riguardo Schopenhauer usa la similitudine di unico tema musicale declinato in differenti variazioni (che corrisponderebbero ai singoli oggetti ed eventi del mondo).[217] La volontà di vivere è la «cosa in sé» del mondo

214 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 241, p. 188; n. 242, pp. 190-191.
215 *Ivi*, nota aggiunta al n. 54, p. 40.
216 *Ivi*, n. 250, p. 198.
217 Cfr. *ivi*, n. 547, p. 490.

e quest'ultimo è, reciprocamente, il «fenomeno» della prima. Si tratta del pensiero cardinale del sistema di Schopenhauer.

Ebbene, in base a tutte queste circostanze si deve affermare che il mondo sensibile o temporale («il mondo della parvenza»), che il giovane Schopenhauer riferisce alla coscienza empirica, nel sistema maturo si complica o riarticola in un lato propriamente temporale (*fenomeno*) e in un lato sovratemporale, inteso come l'essenza del primo (*cosa in sé*). Di conseguenza, il termine assolutamente opposto al mondo sensibile – «il mondo vero» o sovrasensibile al quale, come correlato della coscienza migliore, Schopenhauer riferisce l'altro significato di eternità (assoluta opposizione al mondo empirico o temporale) – diviene nel sistema maturo una figura puramente *negativa* dei due lati in cui si è scisso l'altro termine; si tratta della «negazione della volontà di vivere», che è al tempo stesso negazione del mondo (o fenomeno) e dell'essenza del mondo (o cosa in sé): «Negazione, soppressione, conversione della volontà sono anche soppressione e sparizione del mondo, suo specchio […]. Non più volontà; non più rappresentazione; non più mondo».[218]

L'opposizione fenomeno / cosa in sé, sui cui si fonda il sistema maturo, non è quindi un'opposizione assoluta, tale cioè che ognuno dei due termini sia il nulla dell'altro; il *nulla del fenomeno* coincide piuttosto con il *nulla della cosa in sé*. Il rapporto di opposizione assoluta, che nei manoscritti fino al 1814 vige tra ambito temporale e ambito eterno (ovvero, tra coscienza empirica e coscienza migliore), nel sistema maturo si pone tra *l'insieme di fenomeno e cosa in sé* e la *negazione della cosa in sé*.

Questa riarticolazione dei termini del discorso, con il conseguente mutamento del significato del concetto di «eterno», emerge in modo particolarmente vistoso in relazione ai concetti di «ascesi» e «virtù». Nel 1813, e cioè nel contesto della teoria della coscienza migliore, Schopenhauer definisce la virtù come affermazione pratica dell'«essere sovrasensibile» (cfr. *supra*, VIII, 6). Secondo *Il mondo come volontà e rappresentazione*, invece, «l'ultima meta di ogni virtù e santità» è la negazione (*Verneinung*) della «volontà di vivere», la quale, in quanto cosa in sé, è un che di sovrasensibile. Analogamente, nel 1813 l'ascesi è negazione pratica della dimensione temporale o sensibile dell'uomo (cfr. ancora *supra*, VIII, 6). Nel sistema maturo, invece, l'ascesi è definita come negazione della «volontà di vivere», la quale, come «cosa in sé», è eterna, al di fuori del tempo. La continuità e la coerenza del discorso di Schopenhauer non devono qui essere messe in discussione. L'eterno, di cui l'ascesi e la virtù rappresentano nel

218 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 485-486, § 71, p. 793-795.

1813 l'affermazione pratica, è il *termine assolutamente opposto al mondo empirico* (e come tale corrisponde alla «negazione della volontà di vivere» del sistema maturo). L'eterno, di cui nel sistema maturo l'ascesi e la virtù esprimono la negazione pratica, è invece l'*essenza sovratemporale dello stesso mondo empirico* (e come tale corrisponde all'essenza di ciò che nel 1813 è chiamato «temporalità»). Tra le definizioni dei concetti di «virtù» e «ascesi» occorrenti nelle riflessioni giovanili e nel sistema maturo non sussiste quindi alcuna reale contraddizione.

In questa complessiva riconfigurazione del discorso, l'*idea platonica* occupa una posizione estremamente ambigua. Essa è infatti, da un lato, ricompresa formalmente all'interno del principio di ragione (ovvero all'interno della sua determinazione fondamentale, l'essere oggetto per un soggetto); dall'altro lato, costituisce il contenuto di una conoscenza totalmente affrancata dal servizio alla volontà (e quindi, in questo senso, opposta alla conoscenza secondo il principio di ragione).

> Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari alla conoscenza dell'idea – possibile, come s'è detto, ma da considerarsi solo come eccezione – avviene improvvisamente, in quanto la conoscenza si strappa [*sich… losreißt*] dal servizio [*vom Dienste*] della volontà […].[219]

> […] quando un'occasione esterna o una disposizione interiore ci solleva improvvisamente fuori della corrente senza fine del volere, strappa [*entreißt*] la conoscenza alla schiavitù [*dem Sklavendieste*] della volontà, e l'attenzione non viene poi più rivolta ai motivi del volere, ma concepisce le cose libere dalla loro relazione con la volontà, dunque senza interesse, senza soggettività, contemplandole in modo puramente oggettivo […]. Contemporaneamente e inseparabilmente, la cosa particolare intuìta si innalza all'idea della sua specie […] [e] l'individuo conoscente si eleva a puro soggetto del conoscere privo di volontà.[220]

Nei frammenti del 1813 e in alcuni frammenti del 1814, la conoscenza dell'idea platonica è attribuita alla coscienza migliore e rappresenta una conoscenza del tutto opposta a quella secondo il principio di ragione, che è propria della coscienza empirica. La conoscenza dell'idea e la conoscenza secondo il principio di ragione subentrano in conseguenza dell'autodeterminazione dell'individuo come, rispettivamente, coscienza migliore o coscienza empirica. Ma questa autodeterminazione medesima dipende a sua volta dalla *volontà* dell'individuo stesso: è infatti attraverso la volontà che questi

219 *Ivi*, I 210, § 34, p. 363.
220 *Ivi*, I 231-232, § 38, pp. 397-399.

sceglie se essere coscienza empirica o coscienza migliore. Ciò implica che quelle due forme di conoscenza siano subordinate alla volontà che, a monte, sceglie tra coscienza empirica e coscienza migliore. Per accedere alla conoscenza dell'idea platonica, l'individuo determinato come coscienza empirica deve preventivamente determinarsi come coscienza migliore, strappandosi dalla volontà di vivere (ossia smettendo di volere l'esistenza nel tempo; cfr. *supra*, X, 13; XI, 11).

Quando, nel 1814, il lato della temporalità si scinde o si complica in un lato propriamente temporale e in un lato sovratemporale, di cui il primo è il «fenomeno», l'idea platonica smette di essere riferita alla coscienza migliore (che è assolutamente opposta al mondo) e viene interpretata piuttosto come un momento *interno* alla distizione tra fenomeno e cosa in sé – distinzione che da Schopenhauer è intesa in termini appunto platonici, o platonizzanti (cfr. *supra*, 4). Il punto di passaggio è rappresentato dai frammenti n. 234 e 250 dei manoscritti, nei quali l'idea è intesa ambiguamente sia come essenza del mondo, sia come ciò che esprime la negazione del mondo stesso; all'idea vengono qui attribuiti entrambi i significati (incompatibili) di eternità sopra definiti. L'idea è riferita ancora alla coscienza migliore, ma al tempo stesso quest'ultima viene posta "al di là" dell'idea (cfr. *supra*, XI, 10). Nei frammenti successivi, Schopenhauer espunge la determinazione «coscienza» dal *contenuto* dell'espressione «coscienza migliore» e separa quindi definitivamente la coscienza migliore dalla conoscenza dell'idea platonica; di qui in poi, l'idea viene riferita solo alla figura del «puro soggetto del conoscere» (cfr. *supra*, XI, 11). L'espressione «coscienza migliore» scompare dai manoscritti e le idee platoniche vengono sussunte sotto il secondo concetto di eternità (l'unico che, nel sistema maturo, propriamente rimane), divenendo così specificazioni del rapporto tra l'unica e complessiva «idea della vita» o cosa in sé (la volontà di vivere) e il suo fenomeno (il mondo; cfr. *supra*, 5-6). La scomparsa della figura della coscienza migliore comporta la scomparsa del concetto di «eterno» a essa correlato.

Tutti questi passaggi e ripensamenti lasciano però nel sistema maturo alcuni vistosi residui, che danno luogo a una situazione aporetica. L'idea platonica, infatti, da un lato è *interna al processo di oggettivazione o fenomenizzazione della volontà di vivere*; dall'altro lato, è correlata a una temporanea negazione o *sospensione della volontà di vivere* nell'individuo. Essa è cioè subalterna e al tempo stesso opposta alla volontà di vivere. O ancora, la conoscenza dell'idea platonica è, da un lato, *interna al principio di ragion sufficiente*, dal momento che ne presuppone la forma fondamentale (l'essere oggetto per un soggetto); dall'altro lato, a differen-

za della conoscenza secondo il principio di ragione, è *affrancata dalla subordinazione alla volontà*. I secondi lati di queste due aporie appartengono alla primitiva concezione dell'idea come oggetto o ambito della coscienza migliore (la quale è assolutamente opposta alla volontà di vivere); i primi, invece, alla sua interpretazione successiva, come momento interno al "processo" di fenomenizzazione della volontà di vivere.

L'ambiguità di fondo che nel sistema maturo avvolge la figura dell'idea platonica è quindi, in ultima analisi, un residuo dell'ambiguità che affetta il concetto di «eterno» nei manoscritti fino al 1814. La scomparsa della figura della coscienza migliore e la conseguente univocizzazione (in senso "mimetico" o "platonico") del rapporto tra ambito temporale e ambito sovratemporale producono una corrispondente trasformazione del modo in cui Schopenhauer intende l'idea platonica: quest'ultima viene cioè *spostata dall'ambito della coscienza migliore* (che è *außerzeitlich* nel senso di essere assolutamente opposta al mondo[221]) *all'ambito della volontà di vivere* (che invece è *außerzeitlich* nel senso di costituire l'essenza dello stesso mondo[222]). Le aporie sopra rilevate tradiscono per l'appunto questo spostamento.

Nel sistema maturo, il complesso di determinazioni che costituivano l'ambito della coscienza empirica si complica o riarticola in *fenomeno* e *cosa in sé* – a livello dell'individuo, nel «corpo» e nel «carattere intelligibile» come essenza in sé del primo; a livello universale (in "analogia" con il primo livello), nel «mondo» e nella «volontà di vivere». I due lati contraddittori che costituivano la figura della coscienza migliore si scindono invece nel *puro soggetto del conoscere* e nella *negazione della volontà di vivere*.

La duplicità di coscienza empirica e coscienza migliore si converte quindi, per il lato dell'opposizione non assoluta (costituito dal loro essere entrambe «coscienza», se pure in relazione a due differenti ambiti), nella contrapposizione tra *individuo* (soggetto del conoscere empirico e del volere la vita) e *puro soggetto del conoscere* (scevro di volontà e correlato dell'idea platonica); a questo proposito Schopenhauer nomina ancora nella sua opera maggiore «la duplicità della […] coscienza».[223] Invece, per il lato dell'opposizione assoluta, la duplicità di coscienza empirica e coscienza

221 Cfr. p.e. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 81, p. 55; n. 88, p. 69.

222 Cfr. p. e. *ivi*, n. 242, p. 190 e sgg.; n. 413, p. 352; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I 186, § 28, p. 327; I 314, § 52, p. 529.

223 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I 242, § 39, p. 413.

migliore si converte nella contrapposizione tra *affermazione* e *negazione della volontà di vivere* (cfr. *supra*, XI, 15).

Questa riarticolazione complessiva dei termini del discorso è il *fondamento* del fatto che (come è già stato opportunamente rilevato[224]) il contenuto dei libri I e II dell'opera maggiore – rispettivamente: «Il mondo come rappresentazione. Prima considerazione. La rappresentazione soggetta al principio di ragione: l'oggetto dell'esperienza e della scienza»;[225] «Il mondo come volontà. Prima considerazione. L'oggettivazione della volontà»[226] – riguarda ciò che nei frammenti redatti fino al 1814 è riferito alla *coscienza empirica*; mentre il contenuto dei libri III e IV – rispettivamente: «Il mondo come rappresentazione. Seconda considerazione. La rappresentazione indipendente dal principio di ragione. L'idea platonica. L'oggetto dell'arte»;[227] «Il mondo come volontà. Seconda considerazione. Col raggiungimento della conoscenza di sé, affermazione e negazione della volontà di vivere»[228] – riguarda ciò che nei frammenti redatti fino al 1814 è riferito alla *coscienza migliore*.

Nel 1814 il volere la vita (*Lebenwollen*), costituendo ciò che sta all'origine della coscienza empirica e del mondo temporale, rappresenta il termine assolutamente opposto alla coscienza migliore; in seguito, il termine «coscienza migliore» scompare e il concetto metafisico fondamentale diviene quello di «volontà» (cfr. *supra*, XI, 14). *La figura principale del sistema maturo è quindi il termine perfettamente antagonista alla figura principale del sistema giovanile* (nelle sue ultime formulazioni del 1814). All'interno del processo genetico della filosofia schopenhauriana si realizza così un decisivo "mutamento di paradigma": nella teoria della coscienza migliore, la chiave di volta del sistema è ciò che è assolutamente opposto al mondo; nella metafisica della volontà, invece, la chiave di volta del sistema è ciò che costituisce l'intima essenza del mondo stesso. Attraverso questo cambiamento di prospettiva (che consente l'edificazione di una metafisca non più «trascendente», ma «immanente»[229]), Schopenhauer crede di rimanere fedele al dettato criticistico di Kant: il sistema della volontà, al

224 Cfr. H. Zint *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*, cit., p. 44.
225 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 1, p. 39.
226 *Ivi*, I 111, p. 211.
227 *Ivi*, I 197, p. 345.
228 *Ivi*, I 317, p. 533.
229 Cfr. *ivi*, II 203, cap. 17, p. 1353; A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., p. 187. Cfr. al riguardo G. Brianese, *Dire di no al mondo. La metafisca immanente di Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, pp. VII-XXXIII.

contrario di quello della doppia coscienza, ruota intorno ad una figura che è «tutt'uno» (*Eines*, *Eins*) con il mondo dell'esperienza.[230]

Di conseguenza, mentre la chiave di volta delle riflessioni giovanili non può in alcun modo essere nominata o determinata positivamente (la stessa denominazione «coscienza» è illegittima: cfr. *supra*, XI, 10), la chiave di volta del sistema maturo è invece denominata e determinata positivamente, come «volontà». Certamente, anche di quest'ultimo termine si può rilevare che esso, da una parte, è «preso in prestito» dal mondo fenomenico, dall'altra, denota ciò che sta "al di là" dello stesso mondo fenomenico – e infatti Schopenhauer precisa che la determinazione della cosa in sé come volontà è, propriamente, una *denominatio a potiori* (cfr. *supra*, 2-4).[231] Ma c'è una differenza fondamentale: nel primo caso, un termine appartenente all'ambito empirico («coscienza») era utilizzato per denotare ciò che è assolutamente opposto a tale ambito; nel secondo caso, invece, un termine appartenente al mondo fenomenico («volontà») viene usato per denotare non il "nulla", bensì «l'intima essenza [*das innere Wesen*]» del mondo stesso.[232] La *denominatio a potiori* è giustificabile solo in questa seconda circostanza («io denomino dunque il *genus* secondo la *species* più eccellente»[233]); in relazione al "contenuto" o "significato" dell'espressione «coscienza migliore», una *denominatio a potiori* è del tutto impossibile (ovvero, se praticata, è illegittima).

Comunque, la figura principale dei frammenti giovanili – l'assolutamente opposto al mondo – non scompare affatto dalle riflessioni di Schopenhauer, ma assume, per le ragioni appena esposte, una fisionomia concettuale e terminologica rigorosamente *negativa*, configurandosi, per l'appunto, come il «nulla».[234] Di questo interessantissimo e pregnantissimo «nulla» dobbiamo ora conclusivamente occuparci.

10. *Epilogo nel «nulla». La vetta della filosofia*

L'affermazione e la negazione della vita sono per Schopenhauer le due possibili e opposte manifestazioni (*Aeußerungen*) della *libertà* del vole-

230 Cfr. A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 256; n. 275, p. 223.
231 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I 132, § 22, p. 243.
232 *Ivi*, I 193, § 29, p. 337.
233 *Ivi*, I 132, § 22, p. 243.
234 Cfr. M. Koßler, *Lieber gar nichts als Etwas. Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer*, cit., p. 201.

re.[235] L'affermazione della volontà di vivere, nella misura in cui costituisce ciò da cui è "risultato" (come suo fenomeno) il mondo, rappresenta il «peccato originale» dell'uomo; la negazione della volontà, essendo la revoca o l'estinzione di quel peccato, rappresenta invece la «redenzione» dell'uomo stesso.[236]

Ora, l'esito ultimo dell'etica – «la negazione e rinuncia ad ogni volere» e la conseguente redenzione del mondo e dal mondo – «ci appare [*uns… erscheint*]» necessariamente «come un passaggio nel vuoto *nulla*», perché è l'opposto assoluto di tutto ciò che noi conosciamo e possiamo conoscere: «mondo» e «volontà».[237] Il «nulla» così inteso si costituisce in virtù di questa relazione (appunto) negativa o oppositiva nei confronti di tutto ciò che per noi è, o può essere, "positivo".

Schopenhauer muove da qui alcune considerazioni generali sul concetto di «nulla», la cui prima formulazione risale al frammento n. 66 dei manoscritti (cfr. *supra*, VIII, 2).

> […] il concetto del *nulla* è essenzialmente relativo [*relativ*] e si riferisce [*sich… bezieht*] sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega. Si è attribuita (principalmente da Kant) questa proprietà solo al *nihil privativum*, che è ciò che viene designato con – in contrasto [*im Gegensatz*] con un +, il quale –,

235 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 363, § 56, p. 603; I 355, § 55, p. 591.

236 Cfr. *ivi*, I 479-480, § 70, pp. 783-785: «Guardando […] all'idea dell'uomo nella sua unità, la dottrina cristiana simboleggia la natura, l'affermazione della volontà di vivere, in Adamo […]; mentre simboleggia la *grazia*, la *negazione della volontà*, la *redenzione*, nel Dio fatto uomo […]. […] Il peccato originale è insieme peccato e punizione. Esso si trova già nei neonati, ma si manifesta solo quando essi sono cresciuti. L'origine di questo peccato è da ricercare tuttavia nella volontà del peccatore. Questo peccatore è stato Adamo; ma in lui siamo esistiti noi tutti. Adamo divenne infelice, e in lui siamo diventati infelici tutti noi. In realtà la dottrina del peccato originale (affermazione della volontà) e della redenzione (negazione della volontà) è la grande verità che costituisce il nucleo del cristianesimo, mentre il resto è per lo più solo rivestimento e involucro, o accessorio. Quindi Gesù Cristo bisogna prenderlo sempre in generale, come simbolo o personificazione della negazione della volontà di vivere, non già individualmente, né nella sua storia mitica contenuta nei Vangeli, né in quella presumibilmente vera che ne è il fondamento». Cfr. su questo M. Koßler, *Empirische Ethik und christliche Moral*, cit., p. 80 e sgg.

237 *Ivi*, I 483, p. 791. L. Hühn ha riscontrato interessanti paralleli tra questo tratto del discorso di Schopenhauer e alcuni passi dei *Weltalter* di Schelling (cfr. *Der Wille, der Nichts will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 149-160).

> a punto di vista invertito, potrebbe diventare un +, e si è posto in contrasto con questo *nihil privativum* il *nihil negativum*, che sarebbe nulla sotto ogni aspetto, per cui si usa come esempio la contraddizione logica, che elimina se stessa. Ma a guardar meglio, nessun nulla assoluto, nessun *nihil negativum* vero e proprio è neanche solo pensabile; ogni nulla di questa specie, considerato da un punto di vista superiore, o sussunto sotto un concetto più ampio, è sempre di nuovo solo un *nihil privativum*. Ogni nulla è tale solamente se pensato in rapporto [*im Verhältniß*] con qualcos'altro, e presuppone questo rapporto, e quindi anche quell'altro. Finanche una contraddizione logica è solo un nulla relativo […]. Così dunque ogni *nihil negativum* o nulla assoluto apparirà, se subordinato a un concetto superiore, come un mero *nihil privativum* o nulla relativo, che potrà anche sempre scambiare segno con ciò che nega, sicché questo venga allora pensato come negazione [*Negation*] ed esso stesso invece come un porre [*Position*].[238]

A sostegno delle proprie riflessioni Schopenhauer cita un passo del *Sofista* di Platone, in cui lo Straniero proveniente da Elea, trasgredendo il fermo divieto del suo concittadino Parmenide («questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono [μὴ ἐόντα]! / Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero»[239]), afferma:

> Noi invece, abbiamo non solo dimostrato che i non-enti [μὴ ἐόντα] sono, ma abbiamo anche mostrato la Forma che è propria del non-ente. Infatti, dopo aver dimostrato che la natura del diverso è, e che è suddivisa in tutti gli enti che sono fra loro in rapporti reciproci, abbiamo avuto il coraggio di dire che ciascuna parte di essa che è contrapposta all'ente, proprio questa è veramente il non-ente.[240]

In precedenza, lo Straniero aveva infatti distinto due sensi del non-essere: il non-essere come «contrario [ἐναντίον] all'ente» e il non-essere come «diverso [ἕτερον]» dall'ente.[241] Il primo si definisce come ciò che sotto ogni rispetto *non è* (il nulla assoluto che, conformemente al divieto di Parmenide, non può essere né pensato né detto); il secondo, invece, come ciò che, pur non essendo l'essere assoluto, ciononostante *è*. Il non-essere che, contro il divieto di Parmenide, può essere detto e pensato, è il non-essere che è: il

238 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 484, § 70, p. 791.
239 Parmenide, Fr. 7, v. 1, in Parmenide, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, p. 49.
240 Platone, *Sofista*, 258 d-e, trad. it. in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. 301.
241 *Ivi*, 257 b 3-4, p. 300.

«diverso» dall'ente. In questo testo Platone conviene dunque con Parmenide sul fatto che il non-essere assoluto non sia pensabile né proferibile.

Anche secondo Schopenhauer «nessun nulla assoluto, nessun *nihil negativum* vero e proprio è neanche solo pensabile [*denkbar*]», sì che ogni nulla effettivamente pensato è, necessariamente, un nulla solo «relativo». Ma la concordanza tra Schopenhauer e Platone finisce qui, perché l'impensabilità del nulla assoluto comporta per Schopenhauer la relatività, e quindi la potenziale interscambiabilità, dei termini «essere» e «nulla», che Platone non avrebbe mai sottoscritto.

> Ciò che è universalmente ammesso come positivo, che noi chiamiamo l'ente [*das Seiende*] e di cui il concetto di nulla esprime la negazione [*Negation*] nel suo significato più generale, è appunto il mondo della rappresentazione, che io ho dimostrato essere l'oggettità della volontà, il suo specchio. Questa volontà e questo mondo siamo appunto anche noi stessi [...].
>
> Un punto di vista inverso [*Ein umgekehrter Standpunkt*], se per noi fosse possibile, farebbe scambiare i segni e mostrerebbe ciò che per noi è l'ente come il nulla e quel nulla come l'ente. Ma finché saremo la stessa volontà di vivere, quest'ultima cosa potrà essere da noi conosciuta e indicata solo negativamente […].[242]

Per ogni soggetto conoscente, l'essere è ciò che costituisce l'oggetto o il contenuto del suo *conoscere* o *rappresentare*. Infatti «essere [*Seyn*]» non significa altro che «essere rappresentato [*Vorgestelltwerden*]»: «l'oggetto, al di fuori della sua relazione con il soggetto, è un puro *nulla* […]»[243] (cfr. *supra*, IX, 3). Sulla sua copia personale di *Parerga e paralipomena* Schopenhauer annota: «La *Critica della ragion pura* ha trasformato l'ontologia in dianoiologia», ossia la dottrina sull'essere in dottrina sul conoscere (o sulla facoltà conoscitiva umana).[244] L'oggetto del conoscere è condizionato dalla natura o costituzione dell'apparato conoscitivo del soggetto conoscente, e quest'ultima coincide, di fatto, con la natura o costituzione del soggetto stesso (in quanto appunto soggetto conoscente). La determinazione del concetto di essere dipende perciò dal punto di vista del soggetto, e tale punto di vista dipende a sua volta dall'essenza o natura del soggetto stesso. In ultima analisi, *il soggetto determina come «essere» ciò che egli*

242 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 495, p. 793.

243 A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 54.

244 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* I, cit., «Frammenti sulla storia della filosofia», § 13, p. 123. Cfr. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., Band IV, München 1913, p. 97.

stesso è e, di conseguenza, può conoscere; e *come «nulla» ciò che egli non è e, di conseguenza, non può conoscere*. Imprimendo una torsione trascendentale al principio di Empedocle, Schopenhauer afferma perciò che «il simile viene conosciuto solo dal simile» (si tratta di un principio operante già nella teoria della duplicità della coscienza: cfr. *supra*, VIII, 14 e 19).[245]

Poiché noi siamo, come il mondo nel suo complesso, volontà di vivere («questa volontà e questo mondo siamo appunto anche noi stessi»), mondo e volontà costituiscono per noi l'essere o l'ente (*das Seiende*). Un punto di vista inverso ci sarebbe accessibile solo se cessassimo di essere tutto questo, *negando* la volontà di vivere in noi (e, con essa, anche noi stessi come suo fenomeno): volontà e mondo ci apparirebbero allora come «nulla», e la loro negazione, invece, come «essere».

Il concetto di «nulla» di cui parla Schopenhauer, pur essendo relativo, è *assolutamente opposto* al concetto di «essere»: ne è «la negazione nel suo significato più generale», sì da rapportarsi ad esso come il negativo al positivo, ovvero come il segno – al segno +. *Posto il concetto di essere*, il concetto di nulla ne è la negazione totale, nel senso che si oppone ad esso sotto ogni rispetto. La posizione (*Position*) del concetto di essere non è però necessaria o assoluta, perché dipende dal punto di vista del soggetto; è proprio questa essenziale dipendenza a rendere relativo il concetto di nulla, come assoluta o totale negazione (*Negation*) del contenuto così posto (e avente, proprio in quanto posto, un valore "positivo").

Al contrario, il nulla relativo di Platone – il non-essere come *diverso* dall'essere – non si oppone all'essere sotto tutti i rispetti o in modo assoluto, non ne è la negazione totale; appunto per questo è solo «diverso», non «contrario» o opposto. In Platone, il nulla relativo e l'essere non stanno tra loro come il segno – al segno +, perché sono entrambi (se pure secondo una diseguale "quota" ontologica) di segno +. È piuttosto il nulla assoluto – il contrario dell'essere – a costituire per Platone la negazione totale dell'essere.

Al fondo della differenza tra questi due concetti di nulla relativo sta la differenza del modo in cui i due filosofi intendono l'«essere»: Schopenhauer come una determinazione relativa (gnoseologica), Platone, invece, come una determinazione assoluta (ontologica). È a partire da presupposti totalmente divergenti che essi sviluppano le loro riflessioni: il nulla relativo di Platone è *relativo* perché si oppone in modo non assoluto all'essere assoluto; il nulla relativo di Schopenhauer, invece, è *relativo* perché si oppone in modo assoluto all'essere non assoluto. Si tratta di due sensi non

245 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 495, p. 793.

sovrapponibili di "relatività": il primo concerne il tipo di relazione oppositiva del nulla in questione all'essere (si tratta appunto di un'opposizione non assoluta); il secondo concerne invece il termine positivo della suddetta opposizione (il concetto relativo di essere), rispetto al quale il concetto di nulla si costituisce come negazione assoluta. In Schopenhauer il nulla relativo si rapporta quindi all'essere relativo, come in Platone il nulla assoluto all'essere assoluto.

Ora, la posizione del concetto di essere menzionata da Schopenhauer, pur non essendo necessaria o assoluta, non è arbitraria, perché è condizionata da ciò che il soggetto è: *posto il soggetto* (la sua natura, o il *suo* essere), la posizione o determinazione del concetto di essere ne consegue necessariamente.

Il punto è però che *l'essere del soggetto non è necessario*: egli infatti «ha la libertà di essere volontà di vivere o no».[246] Come già espresso in modo chiarissimo nel frammento n. 281 dei manoscritti, «nell'uomo vive […] un'altra coscienza [da quella naturale], quella, se non di essere qualcos'altro rispetto alla natura, di *poterlo tuttavia essere non appena lo voglia* [corsivo mio]».[247] La libertà «sta nell'*esse*, non nell'*operari*»,[248] perché «l'uomo non è opera [*Werk*] di un'altra volontà, ma della sua stessa».[249] «Il nascere stesso dell'uomo è […] un atto [*That*] della sua volontà libera e fa quindi tutt'uno con la caduta nel peccato»;[250] l'«integralità dell'essere [*Seyn*] e dell'essenza [*Wesen*] (*existentia et essentia*) dell'uomo» deve essere pensata come «il suo [dell'uomo] atto libero [*seine freie That*]».[251] Chi nega in sé la volontà di vivere, con questo atto di negazione «muta tutto il suo essere [*sein ganzes Wesen*]».[252]

La non-necessità o non-assolutezza del concetto di essere e la conseguente relatività del concetto di nulla dipendono quindi, in ultima analisi, dalla *libertà trascendentale* dell'uomo – la quale sembrerebbe consistere nell'originaria determinazione o "posizione", da parte dell'uomo stesso (ovvero della libera volontà in cui egli consiste), del proprio essere, o della

246 *Ivi*, II 641, cap. 44, p. 2043.
247 A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1814-1818*, cit., n. 281, p. 229.
248 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 482, § 70, p. 783.
249 *Ivi*, I 479-482, § 70, pp. 783-787.
250 *Ivi*, II 693-694, cap. 48, p. 2127. Cfr. M. Koßler, *Empirische Ethik und christliche Moral*, cit., p. 80 e sgg.
251 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., p. 148.
252 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I 464, § 68, p. 761.

propria essenza, da cui deriva poi, corrispondentemente, la *Position* del concetto di essere.[253]

Schopenhauer non definisce mai "chi" o "che cosa" sia propriamente l'elemento dell'uomo che è *libero* di *volere o non volere* la vita e, quindi, di *essere o no* volontà di vivere[254] – allo stesso modo in cui, negli appunti giovanili, lascia del tutto indeterminato "chi" o "che cosa" all'interno dell'individuo possa *voler essere* coscienza empirica o coscienza migliore (cfr. *supra*, VII, 11; VIII, 3-4, 11, 18-19; X, 4, 9-12). È questo il punto realmente decisivo, e tuttavia programmaticamente inespresso, del suo pensiero, dalla fase giovanile a quella della maturità.[255]

Se dunque l'estensione del concetto di «essere» dipende dall'essere del soggetto, quest'ultimo (l'essere del soggetto) dipende a sua volta e in ultima istanza dalla volontà. Determinando il proprio *essere* attraverso il proprio *volere*, il soggetto – ovvero: ciò che nel soggetto compie la scelta – determina perciò stesso l'ambito del proprio *conoscere* (ambito che coincide allora, per lui, con l'«essere»). Ne risulta che la negazione della volontà di vivere è negazione *innanzitutto pratica*, e *conseguentemente teoretica*, del mondo: solo in quanto annientato o annullato praticamente, ossia solo in quanto non voluto, il mondo appare come «nulla». E viceversa: solo in quanto voluto, esso costituisce l'oggetto o il contenuto del conoscere ed è determinato, perciò, come «essere». «Dietro la nostra esistenza […] si nasconde qualcosa d'altro, che ci diventa accessibile solo in quanto scuotiamo da noi il giogo del mondo», sopprimendo in noi la volontà del mondo medesimo e della vita.[256]

Tutto questo sottintende un primato della facoltà pratica dell'uomo (la volontà) sulla facoltà teoretica o conoscitiva, primato che corrisponde al tratto volontaristico del discorso di Schopenhauer: la conoscenza che subentra *"successivamente" alla scelta* della volontà tra affermazione e negazione della vita – la conoscenza interna all'ambito che è stato scelto e il

253 Si ricordi, a questo riguardo, che nel frammento n. 66 dei manoscritti, subito dopo aver argomentato la relatività del concetto di «nulla», Schopenhauer afferma, con una terminologia fichtiana: «la capacità dell'unico e medesimo io [*des einigen und selben Ichs*] di diventare consapevole di sé (di porsi [*sich zu setzen*]) come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale è *la libertà*» (A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 46). Cfr. *supra*, VIII, 3; X, 7 e 9.

254 Cfr. G. Invernizzi, *Osservazioni sulla negazione del volere in Schopenhauer*, cit., p. 417 e sgg.

255 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 736-738, cap. 50, p. 2193-2195; Id., *Parerga e paralipomena* II, cit., § 116, p. 300. Per la discussione di questo punto con von Doß e Frauenstädt, cfr. *supra*, 8.

256 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 479, § 70, p. 783.

cui contenuto (possibile) costituisce l'estensione del concetto di «essere» – è subordinata o "conseguente" alla volontà, in quanto appunto già determinatasi per una delle due opzioni di scelta. Questo tratto del discorso è controbilanciato da quell'altro, intellettualistico, per il quale *nella scelta* tra affermazione e negazione della vita, la volontà è subordinata alla conoscenza di che cosa sia la vita stessa nella sua interezza o nella sua essenza (cfr. *supra*, X, 13; XII, 8).

Chi vuole il mondo e la vita, ossia chi è volontà di vivere, non può che conoscere – e considerare perciò come «essere» – il mondo e la vita, sì da non poter accedere in alcun modo a una «conoscenza positiva [*positive Erkenntniß*]» di ciò che è assolutamente opposto a tutto questo: la negazione della volontà di vivere.[257] I mistici di ogni epoca e tradizione ne offrono però da sempre una testimonianza universale e unanime: si tratta di ciò che essi hanno direttamente esperito (*erfahren*) e descritto – in modo necessariamente inadeguato – attraverso i termini «estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio ecc.».[258]

> Ma noi, che in tutto e per tutto ci fermiamo al punto di vista della filosofia, ci dobbiamo qui accontentare della conoscenza negativa [*negativer Erkenntniß*], paghi di aver raggiunto l'ultima pietra di confine di quella positiva […]. Davanti a noi rimane invero solo il nulla. Ma ciò che in noi si ribella a questo svanire nel nulla, la nostra natura, è appunto solo la volontà di vivere che noi stessi siamo, com'essa è il nostro mondo. Che noi tanto aborriamo il nulla non è niente più che un'altra espressione del fatto che vogliamo ardentemente la vita […]. Ma se rivolgiamo lo sguardo dalla nostra meschinità e parzialità a coloro che superarono il mondo, nei quali la volontà, pervenuta alla piena conoscenza di sé, si ritrovò in tutto e quindi liberamente negò se stessa […]; ci appare allora, invece dell'impulso e dell'agitazione senza posa, invece del continuo passaggio dal desiderio alla paura e dalla gioia al dolore, invece della speranza mai appagata e mai spenta, in cui consiste il sogno di vita dell'uomo che vuole, quella pace che è più alta di ogni ragione, quella assoluta calma dell'animo, quella profonda quiete, quella imperturbabile sicurezza e serenità, il cui semplice riflesso nel volto, come lo hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un Vangelo completo e sicuro […]. Noi guardiamo allora con intensa e dolorosa nostalgia a questo stato, accanto al quale appare in piena luce, per contrasto, la miseria e la disperazione del nostro.[259]

257 *Ivi*, I 485, § 71, p. 793.

258 *Ibid*.

259 *Ivi*, I 486-487, p. 795. Cfr. G. Riconda, *La "Noluntas" e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 53, 1972, pp. 80-87; J. Lemanski, *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers*, Band 2, Turnshare Ltd., London 2011; Id., *The Denial of the Will-to-live in Schopenhauer's World and His Association*

Il nulla dell'«essere» è anche – posta l'equazione tra essere e dolore – il nulla del dolore. Così termina il capolavoro di Schopenhauer:

> Noi dichiariamo liberamente: ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è invero, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, il nulla. Ma anche, viceversa, per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, questo nostro mondo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – *nulla*.[260]

La filosofia deve arrestarsi alla teorizzazione astratta (puramente concettuale) di questo inverso punto di vista, a partire dal quale tutto il nostro mondo, che a noi sembra «tanto reale», è «nulla». In questo senso – come Schopenhauer scriveva, forse programmaticamente, in un frammento del 1810 – «la filosofia è un'alta strada alpina», un «sentiero solitario» che «diventa sempre più deserto quanto più si sale»: colui che lo percorre «ben presto vede il mondo sotto di sé, i suoi deserti di sabbia e paludi, scomparire»[261] (cfr. *supra*, II, 10).

Schopenhauer non intende però relegare quel secondo punto di vista nell'ambito della mera *possibilità* teorica. Nella misura in cui chi nega la volontà di vivere accede effettivamente a quel punto di vista, e nella misura in cui la *realtà* storica di una tale negazione è espressamente riconosciuta (nei santi e nei mistici di tutte le religioni), quel punto di vista è implicitamente ammesso come reale; soltanto per noi, che non abbiamo (ancora) negato la volontà di vivere, rimane meramente possibile.

Ammettendo la realtà di un tale punto di vista, Schopenhauer ammette inevitabilmente la realtà di uno «stato» in cui l'assolutamente opposto al mondo appare o si presenta come un che di *positivo*. Egli riesce così a ricomprendere *in extremis* nel suo sistema maturo ciò che da giovane denominava positivamente, con entusiasmo, «coscienza migliore», e che ora descrive solo negativamente, come il nulla di tutto ciò che noi (in quanto volontà di vivere) potremo mai esperire, conoscere e comunicare. L'apertura al nulla così inteso costituisce l'atto propriamente conclusivo, l'ultima parola *possibile* del suo discorso filosofico.

---

of Buddhist and Christian Saints, in A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (eds.), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, cit., pp. 149-183.

260 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 487, § 71, pp. 795-797. Sul tema del «nulla» nel Romanticismo in relazione a Schopenhauer, cfr. S. R. Fauth, *Romantik*, in *Schopenhauer-Handbuch*, cit., pp. 252-257. Cfr. anche il fondamentale saggio di L. Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein-Ende der Angst*. Revidierte Neuausgabe, Zweitausendeins, Leipzig 2014.

261 A. Schopenhauer*, I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 20, p. 19.

È il rado e lontano bagliore di questo "nulla" che Schopenhauer, giunto alla vetta della filosofia, indica in silenzio a chi è salito con lui, mentre per quasi tutti gli altri uomini, immersi nella forra dell' "essere" e della sua radice (la volontà di vivere), «ancora è notte fonda».[262]

262 *Ibid*.

BIBLIOGRAFIA[1]

1. *Opere di consultazione*

Beretta P. (a cura di), *Nuovo Testamento Interlineare Greco-Latino-Italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

Brown R. E., Fitzmyer J. A., Murphy R. E. (ed. by), *The New Jerom Biblical Commentary*, with a foreword by C. M. Martini, Englewood Cliffs, New Jersey 1990; trad it. a cura di F. Dalla Vecchia, G. Segalla, M. Vironda, *Nuovo Grande Commentario biblico*, Queriniana, Brescia 2002[2].

Grimm J., Grimm W., *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde., Hirzel, Leipzig 1854-1971.

Ritter J., Gründer K., Gabriel G. (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1971-2007.

Stier R., Theile K. G. W. (bearbeitet von), *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch*, 5 Bde., Velhagen und Klasing, Bielefeld 1847ss.

Wahrig-Burfeind R. (hrsg. von), *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexikon Institut, Gütersloh/München 2008[8].

Weigand Fr. K. L., *Deutsches Wörterbuch*, hrsg. von H. Hirt, 2 Bde., Töpelmann, Gießen 1909-1910[5].

2. *Scritti di Schopenhauer:*

Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer*, Brockhaus, Leipzig 1819.

Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweite, dürchgängig verbessert und sehr vermehrte Auflage*, 2 Bde., Brockhaus, Leipzig 1844.

Id., *Parerga und paralipomena: kleine philosophische Schriften, von Arthur Schopenhauer*, Hayn, Berlin 1851.

Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung. Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage,* 2 Bde., Brockhaus, Leipzig 1859.

1 Non mi propongo qui di fornire una bibliografia esaustiva di tutti i temi coinvolti in questo lavoro. Indico le opere e le edizioni che ho utilizzato, nonché gli studi che più direttamente ho tenuto presenti.

Deussen P. (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, Bde. I-VI, IX-XI, XIII-XVI, R. Piper & Co., München 1911-1942.
Schopenhauer A., *Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet*, 7 Bde., hrsg. von Arthur Hübscher, Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1946-1950.
Id., *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
Id., *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bouvier Verlag, Bonn 1978.
Id., *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985.
Lütkehaus L. (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, Haffmans Verlag, Zürich 1988.
Id., (hrsg. von), *Die Schopenhauers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich-Floris und Johanna Schopenhauer*, Haffmans Verlag, Zürich 1991.
Id., (hrsg. von), *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden nach den Ausgaben letzter Hand*, Haffmans Verlag, Zürich 2006.
d'Alfonso M. V. (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Ergon, Würzburg 2008.
Stollberg J., Böker W. (hrsg. von), *„… die Kunst zu sehn". Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*, mit einer Einführung von M. Segala, Universitätsverlag, Göttingen 2013.

3. *Traduzioni italiane:*

Schopenhauer A., *Über das Sehn und die Farben. Eine Abhandlung* (1854²), M. Montinari (a cura di), *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, Boringhieri, Torino 1959.
Id., *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1860²), G. Faggin (a cura di), *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino 1961.
Id., *Parerga und paralipomena* (1851), 2 Bde., G. Colli, *Parerga e paralipomena*, tomo primo, Adelphi, Milano 1981; M. Carpitella (a cura di), tomo secondo, Adelphi, Milano 1983. La traduzione è condotta, relativamente al primo volume, sull'edizione Griesebach (cfr. Griesebach E., hrsg. Von, *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrsg. von E. Griesebach, Reclam, Leipzig 1890-1892, vol. 4) e, relativamente al secondo volume, sull'edizione Deussen (Deussen P., hrsg. von, *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, Piper, München 1911ss., Band V).
Id., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* (1813), A. Vigorelli (a cura di), *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Guerini e Associati, Milano 1990.
Lütkehaus L. (a cura di), *La famiglia Schopenhauer. Carteggio tra Adele, Arthur, Heinrich Floris e Johanna Schopenhauer*, trad. it. di I. Harbeck, Sellerio, Palermo 1995.

Schopenhauer A., *Scritti postumi*, Vol. 1, *I Manoscritti giovanili 1804-1818*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996.
Id., *La dottrina dell'idea. Dai «Frammenti giovanili» al «Mondo»,* trad., introduzione e commento di E. Mirri, Armando Editore, Roma 1999.
Id., *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 2000.
Id., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* (1847^2), S. Giametta (a cura di), *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1847) Rizzoli, Milano 2000.
Id., *Scritti postumi*, Vol. 3, *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2004.
Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859), S. Giametta (a cura di), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2006.
Id., *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1860^2), S. Giametta (a cura di), *I due problemi fondamentali dell'etica*, Mondadori, Milano 2008.
De Cian N., Stollberg J. (a cura di), *G. E. Schulze. Vorlesungen über Metaphysik. Corso di metafisica secondo il manoscritto di A. Schopenhauer*, Introduzione, traduzione e apparati di N. De Cian, Ass. Trentina di Scienze Umane, Trento 2009.
Schopenhauer A., *Über den Willen in der Natur* (1854^2), S. Giametta (a cura di), *Sulla volontà nella natura*, Rizzoli, Milano 2010.
Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859), G. Brianese (a cura di), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., Einaudi, Torino 2013.
Id., *Orazione in lode della filosofia*, a cura di G. Invernizzi, Il Melangolo, Genova 2015.

4. *Letteratura primaria:*

Agostino A., *De vera religione*, a cura di P. Domenico Bassi, La Nuova Italia, Firenze 1938.
Id., *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.
Id., *Ottantatrè questioni diverse. Le diverse questioni a Simpliciano, Le otto questioni di Dulcizio, Manuale sulla fede, speranza e carità, Il potere divinatorio dei demoni, La fede e le opere*, a cura di L. Alici, G. Ceriotti, F. Monteverde, A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 1995 (vol. 6.2 dell'*Opera Omnia di Sant'Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 1965ss.).
Anquetil-Duperron A. H., *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum)*, 2 voll., Levrault, Argentorati 1801-1802.
Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale (appendice bibliografica di R. Radice), Rusconi, Milano 1993.
Id., *Retorica*, a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996.
Id., *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002.
Id., *Opere*, 2 voll., Mondadori, Milano 2008.
Brucker J. J., *Historia philosophica doctrinae de ideis*, Dav. Raym Mertz et I. Iac. Mayer, Augusta 1723.
Cicerone M. T., *Le tusculane*, a cura di A. Di Virginio, Mondadori, Milano 1962.

Claudius M., *Ausgewählte Werke*, Reclam, Stuttgart 1990.
Cusatelli G., Agazzi E., Mazza D. (a cura di), *Athenaeum [1798-1800]. Tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, con una Postfazione di E. Lio, Bompiani, Milano 2008.
Dara Šikoh M., *La congiunzione dei due oceani*, a cura di S. D'Onofrio, F. Speziale, Adelphi, Milano 2011.
Eckart M., *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002.
Eschilo-Sofocle-Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2013[2].
Fichte J. G., *Sämtliche Werke*, 8 Bände, hrsg. v. I. H. Fichte, Verlag von Veit und Comp., Berlin 1845/46.
Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 Bde., hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, H. Jacob, E. Fuchs, P. K. Schneider und G. Zöller, Frommann-Holzbog, Stuttgart / Bad Canstatt 1962ss.
Id., *Die Bestimmung des Menschen* (1800), R. Cantoni (a cura di), *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Bari 1970.
Id., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), C. De Pascale (a cura di), *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.
Id., *Dottrina della scienza*. *Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano 1999.
Id., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), A. Carrano (a cura di), *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini e Associati, Milano 1999.
Id., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), G. Boffi (a cura di), *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003.
Id., *Die Anweisungen zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), N. Quilici (a cura di), *Introduzione alla vita beata o dottrina della religione*, Carabba, Lanciano 1913; G. Boffi, F. Buzzi (a cura di), *Introduzione alla vita beata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.
Id., *I fatti della coscienza 1810/11*, a cura di M. V. d'Alfonso, Guerini e Associati, Milano 2007.
Fries J. F., *Neue Kritik der Vernunft*, 3 Bde., Mohr und Zimmer, Heidelberg 1807.
Id., *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1811.
Goethe J. W., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, 21 Teile in 33 Bde., Hanser Literaturverlage, München/Wien 1989.
Id., *Zur Farbenlehre* (1810), R. Troncon (a cura di), *La teoria dei colori*, con Introduzione di G. C. Argan, Il Saggiatore, Milano 2008.
Id., *Faust*, Zwei Theile (1810, 1832), trad. it. di A. Casalegno, 2 voll., Garzanti, Milano 2011[7].
Id., *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-1796), trad. it. di I. Bellingacci, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, con un saggio di G. Baioni e uno scritto di M. Walser, Mondadori, Milano 2013.

Hamann J. G., *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose* (1762), *Aesthetica in nuce. Una rapsodia in prosa cabbalistica*, in Id., *Scritti sul linguaggio 1760-1773*, a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977.
Hoffmann E. T. A., Recensione della Quinta Sinfonia di Beethoven, in «Allgemeine musikalische Zeitung», 12, n. 40 (1810), col. 630-642, e n. 41 (1810), col. 652-659.
Id., *Fantasiestücke in Callots Manier*, III e IX (1814-1815), M. Fumagalli (a cura di), *Kreisleriana*, Studio Tesi, Pordenone 1992.
Huber T., *Die Frau von vierzig Jahren*, Pichler, Wien 1800.
Huber V. A. (hrsg. von), *Erzählungen von Therese Huber*, 6 Bde., Brockhaus, Leipzig 1830-1833.
Jacobi F. H., *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Loewe, Breslau 1787.
Id., *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Fleischer, Leipzig 1811.
Id., *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948.
Id., *Jacobi an Fichte* (1799), G. Sansonetti (a cura di), *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Morcelliana, Brescia 2001.
Id., *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. von K. Hammacher, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg-Stuttgart 1998ss.
Kant I., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz, F. W. Schubert, 12 Bände, Voss, Leipzig 1838-42.
Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–16), der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 17–22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und/oder der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 23–25 und 27–29), und der Berlin-Bran- denburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 26), Reimer, ora De Gruyter, Berlin 1900ss.
Id., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1980, pp. 39-125.
Id., *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982.
Id., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991.
Id., *Kritik der Urtheilskraft* (1790), L. Amoroso (a cura di), *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995.
Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten wollen* (1783), P. Martinetti (a cura di), *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Postfazione e apparati di M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1995.
Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), V. Mathieu (a cura di), *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.
Id., *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787[2]), C. Esposito (a cura di), *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
Klaproth J. (hrsg. von), *Asiatisches Magazin*, 2 Bde., Verlag des Industrie-Comptoirs, Weimar 1802.

Lafontaine A. H. J., *Quinctius Heymeran von Flaming*, neue verbesserte Auflage, in der Vossischen Buchhandung, Berlin 1798.
Leopardi G., *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991.
Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), M. Abbagnano, N. Abbagnano (a cura di), *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1971.
J. K. F. Knaake et al. (hrsg. von), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 120 Bde., H. Bölhaus Nachfolger, Weimar 1883-2009.
F. Majer, *Der Bhaguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*, in «Das Asiatische Magazin», vol. 1, 1806, pp. 406-453; vol. 2, 1807, pp. 105-135, pp. 229-255, pp. 273-293, e pp. 454-490.
Milton J., *Poetical Works*, 2 voll., London 1731.
Naubert B., *Almé oder Ägyptische Märchen*, 5 Teile, Beygang, Leipzig 1793-1797 (apparso anonimo).
Nietzsche F., *Werke.* Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli e Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss.
Id., «Opere di Friedrich Nietzsche», edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss.
Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg), *Heinrich von Ofterdingen* (1802), trad. it. di T. Landolfi, *Enrico di Ofterdingen*, Guanda, Parma 1978.
Ovidio P., *Metamorfosi*, trad. it. di G. Faranda Villa, Introduzione di G. Rosati, Rizzoli, Milano 1997.
Parmenide, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.
Paul J., *Vorschule der Ästhetik*, Perthes, Hamburg 1804 (Meiner, Hamburg 1990).
Id., *Friedrich Richters Geist, oder Chrestomathie der vorzüglichen Stellen aus seinen Schriften*, G. J. Cotta, Weimar/ Erfurt 1801-1804.
Pindaro, *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giandini, Mondadori, Milano 1995.
Platons Werke, hrsg. von F. Schleiermacher, Erster Theil, 2 Bde., Realschulbuchhandlung, Berlin 1804-1805; Zweiter Theil, 3 Bde., Realschulbuchhandlung, Berlin, 1804-1809; Dritter Theil, Reimer, Berlin 1828.
Platonis Opera, a c. di J. Burnet, 5 voll., Clarendon Press, Oxford 1900ss.
Platone, *Dialoghi filosofici*, 2 voll., a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1970, 1981.
Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
Plotino, *Enneadi*, trad. di R. Radice con Prefazione di G. Reale, Mondadori, Milano 2002.
Polier M. E. de, Polier A. L. H. (colonel de), *Mythologie des Indous*, vol. 1, Schoell, Rudolstadt / Paris 1809.
Porfirio, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi scritti*, in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, pp. 1-49.
Rätze J. G., *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrifft: Die Welt als Wille und Vorstellung*, Hartmann, Leipzig 1820.

Reale G. (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006.
Reinhold K. L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), F. Fabbianelli (a cura di), *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, Le Lettere, Firenze 2006.
Id., *Briefe über die Kantische Philosophie* (1790-1792), E. Grillenzoni (a cura di), *Lettere sulla filosofia kantiana*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 2005.
Id., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, 2 Bde., Mauke, Jena 1790, 1794.
Id., *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens,* Mauke, Jena 1791.
Id., *Concetto e fondamento della filosofia*, a cura di F. Fabbianelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
Schelling F. W. G., *Philosophie und Religion*, Cotta, Tübingen 1804.
Id., *Philosophische Schriften*, Krüll, Landshut 1809.
Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856-1861.
Id., *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. von T. Buchheim, J. Hennigfeld, W. G. Jacobs, J. Jantzten, S. Peetz, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1976ss.
Id., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), C. Tatasciore (a cura di), *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, Guida, Napoli 1989.
Id., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), G. Semerari (a cura di), *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1995.
Id., *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802), C. Tatasciore (a cura di), *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, Edizioni Scientifiche Italiane, Città di Castello 2000.
Id., *System des transzendentalen Idealismus* (1800), G. Boffi (a cura di), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2006.
Id., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), G. Strumiello (a cura di), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007.
Schiller F., *Saggi estetici*, a cura di C. Baseggio, Utet, Torino 1959.
Schleiermacher F., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, Utet, Torino 1998.
Schulze G. E., *Aenesidemus*, *oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. *Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Venunftkritik*, (1792); A. Pupi (a cura di), *Enesidemo, o dei fondamenti della filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena. Con una difesa dello scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, Laterza, Bari 1971.
Id., *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 voll., Bohm, Hamburg 1801-1802.
Id., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde von A. Schopenhauer, Doctor der Philosophie. 1813. 8. 148 S.*, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 70. Stück, den 30 April 1814, pp. 701-703 (ristampata in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 5, 1916, pp. 167-169).
Seneca L. A., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000.

Spener Ph. J., *Natur und Gnade*, Zunner, Frankfurt a. M. 1708.
Sulzer J. G., *Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln abgehandelt*, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1778-1779.
Tennemann W. G., *Geschichte der Philosophie*, Bde. I-XI, Barth, Leipzig, 1798-1819.
Tieck L. (hrsg. von), *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, Perthes, Hamburg 1799.
Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate*, 11 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992ss.
Verri P., *Discorso sull'indole del piacere e del dolore (1781)*, a cura di S. Contarini, Carocci, Roma 2001.
Wackenroder W. H., *Scritti di poesia e di estetica*, a cura di B. Tecchi, Sansoni, Firenze 1967.
Id., *Werke und Briefe*, hrsg. von Heinrich, Hanser, München 1984.
Werner Z., *Martin Luther, oder Die Weihe der Kraft*, Sander, Berlin 1807.
Wieland C. M., *Sämmtliche Werke*, 36 Bde., Göschen, Leipzig 1839-1840.

5. *Letteratura secondaria:*

Adickes E., *Kant und das Ding an sich*, R. Heise, Berlin 1924.
Agar H., *Milton und Plato*, Princeton UP, Princeton 1928.
Agnoletto A., *La filosofia di Lutero*. Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. VIII: *Il pensiero della rinascenza e della Riforma*, Marzorati, Milano 1964, pp. 1011-1148.
Aler J., *Krise der Kunst – Kunst der Krise*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 51, 1970, pp. 50-73.
d'Alfonso M. V., *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, in «Fichte-Studien» 30, 2006, tomo 3, pp. 201-211.
Id., *Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 61-72.
Id., *Schopenhauer e Goethe. Il battesimo di un inattuale*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa 2011, pp. 143-156.
Id., *Il confronto con G. E. Schulze nella critica di Schopenhauer alla morale kantiana*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, De Gruyter, Berlin 2013, Bd. 5, pp. 535-546.
Id., *Erfahrung und Erkenntnis. Die Rolle der Kategorien in Schopenhauers Dissertation von 1813*, in D. Birnbacher, *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: „Der Satz vom Grund"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 29-44.
Apollonio S., Novembre A. (a cura di), *Schopenhauer. Pensiero e fortuna*, Pensa MultiMedia, Lecce 2015

App U., *Notes and excerpts by Schopenhauer related to volumes 1-9 of the Asiatick Researches*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 79, 1998, pp. 11-33.
Id., *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 79, 1998, pp. 35-58.
Id., *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 84, 2003, pp. 13-39.
Id., *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 87, 2006, pp. 35-76.
Id., *Schopenhauer's India Notes of 1811*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 87, 2006, pp. 15-31.
Id., *Arthur Schopenhauer und China: A Sino-Platonic Love affaire*, in «Sino-Platonic Papers», n. 200, 2010.
Id., *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010.
Id., *Schopenhauers Kompass*, University Media, Rorschach /Kyoto 2011.
Id., *Required Reading: Schopenhauer's Favourite Book*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2012, pp. 65-85.
Asmuth C., *Interpretation - Transformation: Das Platonbild Bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
Atwell J. E., *Schopenhauer. The Human Character*, Temple University Press, Philadelphia 1990.
Id., *Schopenhauer. On the Character of the world. The metaphysics of will*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1995.
Atzert S., Schopenhauer und seine Quellen. Zum Buddhismusbild in den frühen Asiatic Reserarches, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 88, 2007, pp. 15-28.
Barbarić D., *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 473-492.
Barbera S., *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998.
Id., *Une Philosophie du Conflit. Etudes sur Schopenhauer*, PUF, Paris 2004.
Id., *Schopenhauer und Schelling*. *Aufzeichnungen über den Begriff der Entzweiung des Willens*, in F. Ciracì, D.M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009, pp. 73-87.
Id., *La prima critica di Nietzsche a Schopenhauer: una fonte*, in S. Barbera, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di S. Busellato, «Quaderni del Giornale Critico della Filosofia», 18, 2010, pp. 119-134.
Barua A., *The Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Intellectual Publishing House, New Dehli 1992.
Id., *Schopenhauer in the light of Indian Philosophy: With a special reference to Sankara's Advaita Vedanta*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93 (2012), pp. 101-114.
Barua A., Gerhard M., Koßler M. (eds.), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, De Gruyter, Berlin / Boston 2013.

Bäschlin D. L., *Schopenhauers Einwand gegen Kants transzendentale Deduktion der Kategorien*, Hain, Meisenheim a. Glan 1968.
Bastian M., *Kritik der ruhenden Vernunft. Fichte, Schopenhauer und die Herausforderung der Gelassenheit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 90, 2009, pp. 117-145.
Baum G., *Ding an sich und Erscheinung*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, pp. 201-211.
Bellingreri A., *La metafisica tragica di Schopenhauer*, F. Angeli, Milano 1992.
Benz R., *Schopenhauer und die Romantik*, in «Deutscher Almanach für das Jahr 1939», 1939, pp. 113-131.
Berg R., *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
Berger D., *The Veil of Maya: Schopenhauer's System theory of falsification: the key to Schopenhauer's appropriation of pre-systematic Indian philosophical thought*, Global Academic Publishing, NY 2004.
Bianco B., Longo M., Micheli G., Santinello G., Steindler L., *Storia delle storie generali della filosofia*. 4. *L'età hegeliana*. I. *La storiografia filosofica tedesca*, Editrice Antenore, Padova 1995.
Bickmann C., *Das Ethos der Willensverneinung. Schelling, Kant und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 171-191.
Birnbacher D., *Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 79, 1998, pp. 7-19.
Id., *Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 89-99.
Birnbacher D., Baum G. (hrsg. von), *Schopenhauer und die Künste*, Wallstein, Göttingen 2005.
Bondeli M., *Reinhold und Schopenhauer. Zwei Denkwelten im Banne von Vorstellung und Wille*, Schwabe, Basel 2014.
Bohinc T., *Die Entfesselung des Intellekts: eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte*, Lang, Frankfurt a. M. u a.,1989.
Böhmer O. A., *Vom jungen und vom ganz jungen Schopenhauer*, Classen, Zürich 1987.
Id., *Schopenhauer, oder die Erfindung der Altersweisheit*, Beck, München 2010.
Bonheim G., Regehly T. (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Weißensee, Berlin 2008.
Booms M., *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
Bottin F., Longo G., Piaia G. (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, La Scuola, Brescia 1979.

Brianese G., *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, pp. VII-LIV.
Id., *Dire di no al mondo. La metafisca immanente di Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, pp. VII-XXXIII.
Cacciola M. L., *O "eu" em Fichte e Schopenhauer*, in «Revista Dois Pontos», Vol. 4 n. 1, 2007, pp. 137-152.
Id., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Edusp São Paulo 1994.
Campioni G., Pica Ciamarra L., Segala M. (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa 2011.
Cartwright D. E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham 2005.
Id., *Two Senses of "Thing-in-Itself" in Schopenhauer's Philosophy*, in «Idealistic Studies», 31, 2001, pp. 31-54.
Id., *Schopenhauer's Axiological Analysis of Character*, in «Revue Internationale de Philosophie», 42, 1988, pp. 18-36.
Casini L., *Schopenhauer. Il silenzio del sacro*, Edizioni Messaggero, Padova 2004.
Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III, *Die nachkantischen Systeme*, Berlin 1923, trad. di A. Pasquinelli, G. Colli, E. Arnaud, *Storia della filosofia moderna*, III, *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, Einaudi, Torino 1978.
Cesa C., *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992.
Chenet F. X., *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, in «Les Cahiers de l'Herne», 69, 1997, pp. 103-130.
Ciracì F., *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2006.
Ciracì F., Fazio D. M., Koßler M. (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.
Ciracì F., *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione. Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee*, in «Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer», a. I, n. 1, 2010, pp. 71-115.
Id., *La filosofia tedesca e il pensiero orientale*, in U. Eco e R. Fedriga (a cura di), *Storia della Filosofia*, Laterza-Encyclomedia, 2014, vol. 3. Ottocento e Novecento, pp. 67-68.
Id., *Le idee: la struttura fenomenologica e astorica del mondo*, in «Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer», a. VII, n. 2, 2016, pp. 38-63.
Costa A., *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer. Esposizione critica*, Formiggini, Roma 1935.
Cross S., *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. Representation *and* Will *and Their Indian Parallels*, University of Hawai'i Press, USA 2013.
Cysarz H., *Schopenhauers „Intelligibler Charakter" und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 62, 1981, pp. 91-107.
D'Angelo P., *L'estetica del Romanticismo*, Il Mulino, Bologna 1997.

Debona V., *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, tesi di dottorato, San Paolo 2013.
Decher F., *Das „beßre Bewußtsein": Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 77, 1996, pp. 65-83.
Id., *Schopenhauer und Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen"*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 71, 1990, pp. 45-67.
De Cian N., *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Verifiche, Trento 2002.
De Cian N., Segala M., *What is will*?, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 83, 2002, pp. 13-42.
De Cian N., *L'interpretazione schopenhaueriana della Critica del Giudizio di Kant: costruzione «barocca» o opera «di primo rango»?*, in «Rivista di storia della filosofia», Supplemento al n. 4, 2006, pp. 77-85.
Id., *Il ruolo della Critica del giudizio nell'elaborazione della filosofia schopenhaueriana della redenzione*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in onore di Sandro Barbera,* ETS, Pisa 2011, pp. 167-179.
Deligne A., *Système et éthique chez Schopenhauer et Schleiermacher*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 72, 1991, pp. 28-36.
De Lorenzo G., *Leopardi e Schopenhauer*, Riccardi, Napoli, 1923.
De Pascale C., *Die Trieblehre bei Fichte*, in «Fichte-Studien» n. 6, 1994, pp. 229-251.
Id., *Fichtes Einfluß auf Schopenhauer*, in «Fichte-Studien», n. 36, 2012, pp. 45-59.
Id., *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, ETS, Pisa 2014.
De Sanctis F., *Schopenhauer e Leopardi. Dialogo fra A e D*, in Id., *Saggi critici*, a cura di L. Russo, Bari, Laterza 1957, vol. II, pp. 115-160.
Deussen P., *Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 5, 1916, pp. 87-135.
Id., *Schopenhauer und die Religion*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 4, 1915, pp. 8-16.
Id., *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion*, Band II.3: *Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*, Brockhaus, Leipzig 1917.
Di Napoli N., *Al di là della rappresentazione. Saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1993.
Dobrzański M., *Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017.
Döll H., *Goethe und Schopenhauer. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie*, Hofmann, Berlin 1904.
Donà M., *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013.
Durante F., *La formulazione delle dottrine dello Stato e del diritto del giovane Schopenhauer*, in Apollonio S., Novembre A. (a cura di), *Schopenhauer. Pensiero e Fortuna*, Pensa MultiMedia, Lecce 2014, pp. 85-96.

Dürr T., *Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 84, 2003, pp. 91-119.
Escher Di Stefano A., *La filosofia di Arturo Schopenhauer. Saggio interpretativo*, Cedam, Padova 1958.
Faggin G., *Schopenhauer: il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951.
Id., *Schopenhauer e la mistica*, in «Sofia», n. 1, 1933, pp. 430-435; 2, 1934, pp. 84-105.
Fazio D. M., Koßler M., Lütkehaus L., *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a cura di F. Ciracì, D. M. Fazio e F. Pedrocchi, Pensa MultiMedia, Lecce 2006.
Fazio D. M., *I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Pensa MultiMedia, Lecce 2009, pp. 11-212.
Id., *Die "Schopenhauer-Schule". Zur Geschichte eines Begriffs*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 15-41.
Figal G., *Wollen und Betrachten. Schelling, Nietzsche, Platon, Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 161-169.
Fincham R., *The Impact of* Aenesidemus *upon Fichte and Schopenhauer*, in «The Warwick Journal of Philosophy», n. 10, 2000, pp. 96-126.
Fischer K., *Schopenhauers Leben*, *Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1898.
Fischer E., *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Saulerländer & Co., Aarau 1901.
Fistioc M. C., *Schopenhauer on the Kantian Thing-In-Itself as Platonic Idea*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, De Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 547-554.
Fleiter M. (hrsg. von), *Die Wahrheit ist nackt am schönsten. Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, Frankfurter Societäts-Druckerei, Frankfurt a. M. 2010.
Folkers H., *Der zweite Anfang. Oder: Die Unbedingtheit der Freiheit in der Bedingtheit der Geschichte. Schopenhauer, Schelling, Kant*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 193-202.
Fortlage C., recensione a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in «Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung», a. IV, n. 146, 1845, pp. 146-147.
Fortlage C., *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Brockhaus, Leipzig 1852.
Furlani S., *L'ultimo Fichte. Il sistema della dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano 2004.
Garaventa R., *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Aracne, Roma 2010.
Garewicz J., *Schopenhauer und Böhme*, in V. Spierling (hrsg. von), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, Piper, München/Zürich 1987, pp. 71-80.

Gebhardt C., *Schopenhauer und die Romantik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 10, 1921, pp. 46-54.
Gerhard M., *Suspected of Buddhism*, in A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (eds.), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, de Gruyter, Berlin / Boston 2013, pp. 31-62.
Id., *Im Spiegelkabinett des Nichts. Wille, Ungrund, fanā', brahman und nirvāṇa*, in G. Bonheim, T. Regehly (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Weißensee, Berlin 2008, pp. 105-140.
Gestering J., *German Pessimism and Indian Philosophy*, Ajanta, New Delhi 1986.
Giametta S., *Schopenhauer e la "Quadruplice radice del principio di ragione sufficiente"*, in «Annuario Filosofico», n. 10, 1994, pp. 375-388.
Id., *I pazzi di Dio. Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri. Saggi e recensioni*, La città del sole, Napoli 2002.
Id., *Tre conferenze: Il mondo – Schopenhauer – Nietzsche*, Palomar, Bari 2005.
Id., *Il mondo di Schopenhauer. Verità ed errori*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, pp. V-LXIII.
Id., «Introduzione», in A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Mondadori, Milano 2008, pp. XXI-LXII.
Id., *Il bue squartato*, Mursia, Milano 2012.
Id., *L'oro prezioso dell'essere*, Mursia, Milano 2013.
Giordanetti P., *Kant e la musica*, CUEM, Milano 2001.
Giordanetti P., Pozzo R., Sgarbi M. (ed.), *Kant's Philosophy of Uncouncious*, De Gruyter, Berlin-New York 2012.
Gjellerup K., *Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Eine Studie über den elften Band der neueren Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers („Genesis des Systems")*, in «Annalen der Philosophie», n. 1, 1919, pp. 495-517.
von Glasenapp H., *Das Indienbild deutscher Denker*, Koehler, Stuttgart 1960.
Göbel-Gross E., *Sirr-i akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Moġulprinzen Dārā Šukoh*, Diss., Marburg 1962.
Griesebach E., *Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Nebst einer Schopenhauer-Bibliographie*, Hofmann, Berlin 1905.
Grigenti F., *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La Città del Sole, Napoli 2000.
Guéroult M., *Schopenhauer et Fichte*, Les Belles-Lettres, Paris 1946.
Gurisatti G., *Schopenhauer e la fisiognomica. Sul fondamento caratteriologico della sua metafisica*, in «Intersezioni», a. XXI, n. 1, 2001, pp. 79-108.
Id., *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova 2002.
Id., *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 86, 2005, pp. 217-242.
Id., *Schopenhauer e l'India*, in A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2007, pp. 185-222.

Gwinner W., *Arthur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*, Brockhaus, Leipzig 1922.
Halbfass W., *India and Europe: an Essay in Understanding*, State University of New York Press, New York 1988.
Hallich O., Koßler M. (hrsg. von), *Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Gruyter, Berlin 2014.
von Hartmann E., *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Loewenstein, Berlin 1869.
Hasse H., *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch*, Meiner, Leipzig 1913.
Id., *Schopenhauer*, Reinhardt, München 1926.
Hasrat B. J., *Dārā Shikūh: Life and Works*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1982.
Haym R., *Arthur Schopenhauer*, in «Preußische Jahrbuecher», n. 14, 1864, pp. 45-91.
Hecker M. F., *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Hübscher u. Teufel, Köln 1897.
Heimann R., *Die Genese der Philosophie Schopenhauers vor dem Hintergrund seiner Pseudo-Taulerrezeption*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013.
Hennigfeld J., *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 459-471.
Herbart J. F., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in «Hermes oder Kritisches Jahrbuch der Literatur», Drittes Stück für das Jahr 1820, Nr. 7, pp. 131-147; ristampa in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 6, 1917, pp. 89-117.
Hermanni F., *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 239-254.
Hilt A., *Erfahrungsdimension des Leidens – zum Grund ethischer Intersubjektivität*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 523-546.
Horkheimer M., *Die Aktualität Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 52, 1961, pp. 12-25.
Hoyos L. E., *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg 2008.
Hübscher A., *Der Philosoph der Romantik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 34, 1952, pp. 1-26.
Id., *Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 46, 1965, pp. 130-152.
Id., *Schopenhauer in der philosophischen Kritik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 47, 1966, pp. 29-71.
Id., *Vom Pietismus zur Mystik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 50, 1969, pp. 1- 32.
Id., *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, Bonn 1973; trad. it. di G. Invernizzi, *Arthur Schopenhauer. Un filosofo controcorrente*, Mursia, Milano 1990.
Id., *Schopenhauer-Bibliographie* [1813-1980], Fromman-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt 1981.

Id., *Lessing, Schelling, Frauenstädt. Unbekannte Randschriften Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 63, 1982, pp. 1-21.
Hühn L., *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers*, in Ch. Iber, R. Pocai (hrsg. von), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Traude Junghans Verlag, Cuxhaven 1998, pp. 55-94.
Id., *Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre der Schellingschen Freiheitsschrift*, in I.M. Fehér, W.G. Jacobs (hrsg. von), *Zeit und Freiheit. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger*, Ketef Bt, Budapest 1999, pp. 127-150.
Id., *Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos*, in G. Figal (hrsg. von), *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingerphänomenologische Bibliothek, Tübingen 2002, pp. 143-181.
Id., *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 86, 2005, pp. 55-70.
Id. (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a. M.), Freiburg im Breisgau 5. bis 8. Mai 2005, Ergon, Würzburg 2006.
Id., *Der Wille, der Nichts will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 149-160.
Id., *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) – ein „Vorspuk" der Willensmetaphysik Schopenhauers?*, in G. Wenz, (hrsg. von), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*, C.H. Beck, München 2010, pp. 61- 74.
Hühn L., P. Schwab (hrsg. von), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, De Gruyter, Berlin /Boston 2011.
Iber Ch., Pocai R. (hrsg. von), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Traude Junghans Verlag, Cuxhaven 1998.
Ingenkamp H. G., *Gestalt in Gestaltung. Zum Fragenkreis »Schopenhauer und der Platonismus«*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 66, 1985, pp. 75-83.
Id., *Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie theorie und Metaphysik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 72, 1991, pp. 45-66.
Invernizzi G., *Schopenhauer e la filosofia di Schelling*, in «Acme», n. 37, 1984, pp. 99-145.
Id., *Schopenhauer attraverso il suo epistolario*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. s., a. II, 1986, pp. 245-264.
Id., *Osservazioni sul pessimismo di Schopenhauer*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 357-377.
Id., *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano 1995.

Id., *Schopenhauer und die Antinomien bei Kant*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, de Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 557-568.
Id., *Schopenhauers Naturphilosophie, metaphorisch gelesen*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 399-408.
Id., *Osservazioni sulla negazione del volere in Schopenhauer*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, *Nietzsche*, ETS, Pisa 2011, pp. 409-420.
Ito, T., *Zur Genese der Schopenhauerschen Rechtsphilosophie: Die Naturrechtslehre*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 97, 2016, pp. 147-159.
Ivaldo M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983.
Jacquette D., *Schopenhauer's Proof that Thing-in-Itself is Will*, in «Kantian Review», a. XII, n. 2, 2007, pp. 76-108.
Janaway C., *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
Id., *Schopenhauer, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.
Id., Neill A. (hrsg. von), *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, Wiley-Blackwell, Malden/Oxford 2009.
Id., *Necessity, Responsability and Charakter: Schopenhauer on Freedom of the Will*, in «Kantian Review», a. XVII, n. 3, 2012, pp. 431-457.
Janke W., *Besonnenheit. Der philosophiegeschichtliche Ort von Fichtes Spätphilosophie*, in «Fichte-Studien», n. 17, 2000, pp. 1-15.
Jantzen J., *Die Differenz des Absoluten von sich in seiner Darstellung*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 441-458.
Kamata Y., *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, K. Alber, Freiburg/München 1988.
Id., *Der Einfluss von G. E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung von Schopenhauers Philosophie*, in Hühn. L. (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 203-212.
Kapani L., *Schopenhauer et la pensée indienne*, Hermann, Paris 2011.
Kisner M., *Der Wille als Ding an sich. Schopenhauers Willensmetaphysik in ihrem Bezug zu Kants kritischer Philosophie und dem nachkantischen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2016.
Kiss E., *Schellings System in isomorpher Relation zu Schopenhauers Systematisierung aufgrund des handschriftlichen Nachlasses*, in I. M. Fehér und W. G. Jacobs (hrsg. von), *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Ketef Bt, Budapest 1999, pp. 163-179.
Klamp G., *Zur Zeit- und Wirkungsgeschichte Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 40, 1959, pp. 1-24.
Kloppe W., *Schopenhauer und die Welt des Arztes*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 53, 1972, pp. 402-425.
Kopper J., *Schopenhauer über Philosophie und Abstraktion*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung.

Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, pp. 325-344.
Koßler M., *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*, Peter Lang, Frankfurt a M. / Bern/ New York/ Paris 1990.
Id., *Empirischer und Intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 76, 1995, pp. 195-201.
Id., *Empirische Ethik und christliche Moral*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.
Id., *Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters*, in D. Birnbacher u. A. (hrsg. von), *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer Symposium 2000*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 91-110.
Id., *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 83, 2002, pp. 119-133.
Id., *„Der Gipfel der Aufklärung". Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer*, in K. Broese, A. Hütig, O. Immel, R. Reske (hrsg. von), *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. FS für Hans Martin Gerlach*, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 207-216.
Id., *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 350-364.
Id., *Verantwortung als Grundlage der Metaphysik bei Schopenhauer*, in C. Kaminsky, O. Hallich (hrsg. von), *Verantwortung für die Zukunft*. Zum 60. Geburtstag von Dieter Birnbacher, Lit, Berlin 2006, pp. 331-344.
Id., *„Nichts" zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer*, in G. Bonheim, T. Regehly (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Weißensee, Berlin 2008, pp. 65-80.
Id. (hrsg. von), *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008.
Id., *„Eine höchst überraschende Übereinstimmung" – Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer*, in N. Fischer (hrsg. von), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 111-125.
Id., *Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer*, in «European Journal of Philosophy», a. XVI, n. 2, 2008, pp. 230-250 (apparso anche in C. Janaway, A. Neill, hrsg. von, *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, pp. 77-97).
Id., *"Standpunktwechsel". Zur Systematik und zur philosophiehistorischen Stellung der Philosophie Schopenhauers*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 45-60.
Id., *Die Entwicklung im philosophischen Denken Schopenhauers bis zur Ankunft in Frankfurt*, in M. Fleiter (hrsg. von), *Die Wahrheit ist nackt am schönsten.*

Arthur Schopenhauers philosophische Provokation, Frankfurter Societäts-Druckerei, Frankfurt a. M. 2010, pp. 109-119.
Id., *Die Entstehung von Schopenhauers Willensmetaphysik*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa 2011, pp. 441-449.
Id., *The ‚Perfected System of Criticism'. Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant*, in «Kantian Review», a. XVII, n. 3, 2012, pp. 459-478.
Id., *»Ein kühner Unsinn« – Anschauung und Begriff in Schopenhauers Kant-Kritik*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, De Gruyter, Berlin 2013, Bd. 5, pp. 569-578.
Id., *Lieber gar nichts als Etwas. Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer*, in D. Schubbe, J. Lemanski, R. Hauswald (hrsg. von), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?*, Meiner, Hamburg 2013, pp. 189-204.
Id., *Die Welt als inintelligibler und empirischer Charakter*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 97, 2016, pp. 93-103.
Kurbel M., *Jenseits des Satzes vom Grund: Schopenhauers Lehre von der Wesenserkenntnis im Kontext seiner‚Oupnek'hat'-Rezeption*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2015.
Lauth R., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996.
Id., *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 11-50.
Lemanski J., *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers*, 2 Bde., Turnshare Ltd., London 2009-2011.
Id., *The Denial of the Will-to-live in Schopenhauer's World and His Association of Buddhist and Christian Saints*, in A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (eds.), *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, De Gruyter, Berlin / Boston 2013, pp. 149-183.
Lemanski L., Schubbe D., *Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der Welt als Wille und Vorstellung*, in D. Schubbe, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2014, pp. 36-43.
Léon X., *Fichte et son temps*, 2 voll., Colin, Parigi 1922-1924.
Lindner E. O., Frauenstädt J., *Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn*, Hayn, Berlin 1863.
Lorenz T., *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses*, Breitkopf & Hartel, Leipzig 1897.
Losacco M., *Le dottrine edonistiche italiane del sec. XVIII*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», n. 34, 1903, pp. 181-307.
Lütkehaus L., *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und «soziale Frage»*, Bouvier Verlag, Bonn 1980.
Id., *Die Zeit: der Moloch, der sich selbst verzehrt. Zur Textkritik und Interpretation der Übertragung Schopenhauers von John Miltons „On Time"*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 65, 1984, pp. 260-264.

Id., *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo*?, in F. Ciracì, D. M. Fazio, F. Pedrocchi (a cura di), *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, Pensa MultiMedia, Lecce 2007, pp. 15-34.
Id., *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 225-238.
Id., *Nichts. Abschied vom Sein - Ende der Angst*. Revidierte Neuausgabe, Zweitausendeins, Leipzig 2014.
Maage B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford 1997.
von Marchtaler H., *Lorenz Mayers Tagebücher*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 19, 1932, pp. 207-251.
Malter R., *Erlösung durch Erkenntnis*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Fromman-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, pp. 41-59.
Id., *Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 63, 1982, pp. 22-53.
Id., *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
Id., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Fromman-Holzboog, Stuttgart / Bad Canstatt 1991.
Id., *Was ist heute an Schopenhauers Philosophie aktuell?*, in D. Birnbacher (hrsg. von), *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 9-17.
Marini A. (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*. Atti del Convegno Internazionale "Schopenhauer ieri e oggi", Gargnano del Garda, 22-25 settembre 1986, Il Melangolo, Genova 1991.
Martinetti P., *Schopenhauer*, Garzanti, Milano 1941 (a cura di M. Fontemaggi, Il Melangolo, Genova 2005[4]).
Mathieau V., *La dottrina delle idee in Schopenhauer*, in «Filosofia», n. 11, 1960, pp. 541-559.
Meattini V., *In margine al 'Ding an sich'. Schopenhauer 'discepolo' di Kant*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, De Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 579-589.
Melli G., *La filosofia di Schopenhauer*, Seeber, Firenze 1905.
Merkel R., *Schopenhauers Indien-Lehre*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 32, 1948, pp. 158-182.
Metz W., *Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 386-398.
Meyer W., *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion*, Lang, Bern 1994.
Id., *Das Kantbild Schopenhauers*, Lang, Frankfurt am M. / Bern / New York u.a. 1995.

Mirri E., *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la "migliore coscienza"*, in G. Penzo (a cura di), *Schopenhauer e il sacro*. Atti del seminario tenuto a Trento il 26-28 aprile 1984, Edb, Bologna 1987, pp. 59-82.
Id., *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea. Dai «Frammenti giovanili» a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, a cura di E. Mirri, Armando, Roma 1999, pp. 7-32.
Miwa S., *Schopenhauer und die Romantik*, in «Schopenhauer-Studien», n. 1, 1993, pp. 177-192.
Mittner L., *Storia della letteratura tedesca*, II: *Dal pietismo al romaticismo*, Einaudi, Torino 2002.
Mockrauer F., *Über Schopenhauers Erstlingsmanuskripte*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 4, 1915, pp. 145-167.
Id., *Schopenhauer und Indien*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 15 (1928), pp. 3-28.
Müller-Lauter W., *Das Verhältnis des intelligibilen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer,* in K. Held, J. Hennigfeld (hrsg.von), *Kategorien der Existenz*. Festschrift für Wolfgang Janke, Würzburg 1993, pp. 31-60.
Negri A., *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, SugarCo Edizioni, Milano 1987.
Negroni B., *Arthur Schopenhauer: la libertà*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 72, 1991, pp. 77-82.
Id., *L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 69, 1988, pp. 139-154.
Neidert R., *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*, Mohr, Tübingen 1966.
Novembre A., *La sfera e il cuscino. Il giovane Schopenhauer lettore della* Critica della ragion pura, in D. Fazio, F. Ciracì (a cura di), *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*, Pensa MultiMedia 2010, pp. 297-317.
Id., *Schopenhauer tra l'analogia e il solipsismo*, in «Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer», a. I, n. 2, 2010, pp. 98-136.
Id., *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*, Diss., Lecce/Mainz 2011.
Id., *Die Vorgeschichte der Schopenhauerschen Theorie des Willens als Ding an sich*, in «Schopenhauer Studien», n. 17, 2012, pp. 19-76.
Id., *Il circolo vizioso nella Deduzione trascendentale delle categorie. Il giovane Schopenhauer interprete della* Critica della ragion pura, in M. Ruffing, C. La Rocca, A. Ferrarin, S. Bacin (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, De Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 591-602.
Id., *Il sublime e la duplicità della coscienza. La terminologia della Dottrina della scienza di Fichte (1812) nell'estetica* de Il mondo come volontà e rappresentazione, in S. Apollonio, A. Novembre (a cura di), *Schopenhauer. Pensiero e fortuna*, Pensa MultiMedia, Lecce 2015, pp. 167-182.
Id., *Das „Losreißen" des Wissens: Von der Schopenhauer'schen Nachschrift der Vorlesungen Fichtes „Ueber die Tatsachen der Bewusstseins" und „Ueber die*

Wissenschaftslehre" (1811/12) zur Ästhetik von Die Welt als Wille und Vorstellung, in «Fichte-Studien», n. 43, 2016, pp. 315-336.
Id., *Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten „größeren Schrift" über das „bessre Bewußtseyn". Die verborgenen Anspielungen auf das bessere Bewusstsein und die entsprechenden Varianten der zweiten Auflage*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 97, 2016, pp. 29-42.
Pareyson L., *Giovanni Amedeo Fichte*. Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milano 1971, pp. 847-1113.
Id., *Federico Guglielmo Schelling*. Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVIII, Marzorati, Milano 1971, pp. 1-340.
Id., *Estetica dell'Idealismo tedesco*, *II. Fichte e Novalis*, a cura di G. Garelli e F. Vercellone, Mursia, Milano 2014 (vol. 8 delle *Opere complete*, a c. del Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1998ss.).
Id., *Fichte. Il sistema della libertà*, Seconda edizione aumentata, Mursia, Milano 1976.
Pedevilla A., *Schopenhauer, Schulze, il dibattito post-kantiano*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991.
Peetz S., *Kraft der Freiheit. Überlegungen zu Schellings Konzept der Willensfreiheit*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus* (Fichte/Schelling), Ergon, Würzburg 2006, pp. 505-522.
Penzo G., *Fichte e Schopenhauer e il problema del nulla come dimensione del sacro*, in G. Penzo (a cura di), *Schopenhauer e il sacro*. Atti del seminario tenuto a Trento il 26-28 aprile 1984, EDB, Bologna 1984, pp. 48-58.
Pfeiffer-Belli W., *Schopenhauer und die deutsche Frühromantik*, in «Philosophisches Jahrbuch» 1948, pp. 277-281.
Philonenko A., *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris 1980.
Id., *Fichte et Schopenhauer*, in A. Philonenko, *Métaphysique et Politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1997, pp. 437-451.
Piantelli M., *La Mâjâ nelle Upaniṣad di Schopenhauer*, in «Annuario Filosofico», n. 2, 1986, pp. 163-207.
Id., *Scritti scelti*, a cura di P. Caracchi, A. S. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, G. Pellegrini, S. Piano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013.
Pica Ciamarra L., *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996.
Pieper A., *Selbst-bestimmung? Zur Frage der Autonomie des Willens in Schellings Freiheitsschrift*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 427-440.
Pikulik L., *Schopenhauer und die Romantik*, in D. Birnbacher und G. Baum (hrsg. von), *Schopenhauer und die Künste*, Wallstein, Göttingen 2005, pp. 57-77.
Piper R., *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Schopenhauers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 5, 1916, pp. 161-192, e «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 6, 1917, pp. 47-178.
Poggi S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza nella Germania romantica (1790-1850)*, Il Mulino, Bologna 2000.
Pohlenz M., *Der hellenische Mensch*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1947, trad. it. di B. Proto, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962.

Id., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1959; trad. it. di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, con note e aggiornamenti di B. Proto, presentazione di V. E. Alfieri, La Nuova Italia, Firenze 1967, 2 voll.

Rametta G., *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.

Id., «Introduzione», in J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 53-88.

Regehly T., *Der „Atheist" und der „Theologe". Schopenhauer als Hörer Schleiermachers*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 71, 1990, pp. 7-16.

Id., *Schopenhauer und Siddharta*, in J. Stollberg (hrsg. von), *„Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst…": Arthur Schopenhauer und Indien*. Begleitbuch zur Ausstellung anläßlich der Buchmesse 2006, Klostermann, Frankfurt/M. 2006.

Id., *Fabula docet. Vom Oupnek'hat über Irenäus zu Böhme, Schelling und Schopenhauer*, in G. Bonheim, T. Regehly (hrsg. von), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Weißensee, Berlin 2008, pp. 81-104.

Rella F., *L'estetica del romanticismo*, Donzelli, Roma 1997.

Riconda G., *Arthur Schopenhauer (1788-1860)*, in C. Ciancio, G. Cuozzo, M. Ravera, G. Riconda (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 773-787.

Id., *La "Noluntas" e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 53, 1972, pp. 80-87.

Id., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969.

Rudolph M., *Philosophie und Religion*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 17, 1930, pp. 76-81.

Ruffing M., *Wille zur Erkenntnis*, Diss., Mainz 2002.

Id., *»Muss ich wissen wollen«? – Schopenhauers Kant-Kritik*, in N. Fischer (hrsg. von), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 561-582.

Id., *Die Duplizitätsstruktur des Bewußtseins bei Schopenhauer und C. G. Jung, oder: 1+1=1*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 86, 2005, pp. 195–212.

Id., *Wille zur Erkenntnis? Die Problematik des Übergangs in Schopenhauer Erkenntnisphilosophie*, in F. Ciracì, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 101-108.

Id., *La filosofia della religione in Kant e Schopenhauer*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 603-614.

Rühl M., *Schopenhauers existentielle Metaphern im Kontext seiner Philosophie*, Lit, Münstern 2001.

Sattar A., *Schopenhauers "Systemchen" und Herders Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 97, 2016, pp. 71-79.

Safranski R., *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Carl Hanser Verlag München /Wien 1987, trad. it. di L. Crescenzi, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, TEA, Firenze 1997.

Id., *Hoch auf dem Berge und – entronnen! Schopenhauers besseres Bewußtsein: Ekstase des Sehers*, in «Lutherische Monatshefte», n. 28, 1989, pp. 267-271.
Id., *Zur Entwicklung der Philosophie Schopenhauers*, in Gorscheneck M. (hrsg. von), *A. Schopenhauer: Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*, Katholische Akademie, Hamburg 1989, pp. 9-36.
Salaquarda J. (hrsg. von), *Schopenhauer*, Wissennschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
Id., *Schopenhauer und die Religion*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 69, 1988, pp. 321-332.
Samuel I., *Plato and Milton*, Cornell UP, Ithaca 1947.
Salzsieder P., *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie*, Lunkenbein, Leipzig 1928.
Scheier C. A., *Schopenhauers Abschied vom Subjekt-Objekt und die intentionale Ethik*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 493-504.
Schirmacher W. (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982.
Id., *Der Heilige als Lebensform. Überlegungen zu Schopenhauers ungeschriebener Lehre*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*, Passanger, Wien 1988, pp. 181-199.
Schmidt A., *Die Wahrheit in Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Piper, München / Zürich 1986.
Id., *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*, Hanser, München / Wien 1988.
Id., *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers*, Lang, Bern u.a. 2004.
Schmidt M., *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus,* Luther-Verlag, Witten 1969.
Scholz W., *Arthur Schopenhauer – ein Philosoph zwischen westlicher und östlicher Tradition*, Lang, Frankfurt a. M. u.a., 1996.
Schöndorf H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Buchmans, München 1982.
Schröder W., *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers, mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtiger frühnachkantischer Philosophen (Maimon, Beck, G.E. Schulze, Bouterwek und Jacobi)*, Bold, Rostock 1911.
Schubbe D., *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
Id., *Schopenhauers Hermeneutik – Metaphysische Entzifferung oder Explikation "intuitiver" Erkenntnis?*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 409-424.
Schubbe D., Lemanski J., Hauswald R. (hrsg. von), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?*, Meiner, Hamburg 2013.
Schubbe D., Koßler M. (hrsg. von), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart /Weimar 2014.

Schulz W., *Philosophie des Übergangs*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, pp. 30-40.

Schwabe G., *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung*, Frommansche Buchdruckerei, Jena 1887.

Segala M., *Fisiologia e metafisica in Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», a. LXXXV, n. 1, 1994, pp. 35-66.

Id., *Filosofia, scienze naturali e biografia: Il caso di Schopenhauer*, in «Intersezioni. Rivista di Storia delle Idee», a. XV, n. 1, 1995, pp. 161-164.

Id., *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, Olschki, Firenze 1998.

Id., *Beethoven, Hoffman e la musica assoluta*, in F. Abbri e E. Matassi (a cura di), *Musica e filosofia*, Pellegrini, Cosenza 2000, pp. 33-68.

Id., *Schopenhauer è anti-schellinghiano?*, in «Rivista di Filosofia», a. XCII, n. 2, 2001, pp. 235-265.

Id., *Goethe, Schopenhauer e l'ottica sperimentale*, in «Rivista di Filosofia», a. XCVI, n. 2, 2005, pp. 217-231.

Id., *Willensverneinung, Philosophy of Nature, Sciences. Schopenhauer versus Schelling*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 213-221.

Id., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2008.

Id., *Schopenhauer und die Naturwissenschaften*, in F. Ciraci, D.M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 109-117.

Id., *Tracce della coscienza migliore nelle opere di Schopenhauer*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa 2011, pp. 635-647.

Id., *Auf den Schultern eines Riesen. Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*, in J. Stollberg, W. Böker (hrsg. von), *„ ... die Kunst zu sehn". Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*, Universitätsverlag, Göttingen 2013, pp. 13-40.

Sengler J., *Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie*. *I: Allgemeine Einleitung*, Kupferberg, Mainz, 1834; vol. II: *Specielle Einleitung in die spekulative Philosophie und Theologie*, Mohr, Heidelberg 1837.

Severino E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.

Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

Seydel R., *Schopenhauers philosophisches System, dargestellt und beurteilt*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1857.

Shapshay S., *Schopenhauer's Transformation of the Kantian Sublime*, in «Kantian Review», a. XVII, n. 3, 2012, pp. 479-511.

Id., *Schopenhauer and the Trendelenburg Objektion*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des* XI. *Kant-Kongresses* 2010, De Gruyter, Berlin 2013, Band 5, pp. 615-626.
Siebke R., *Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 51, 1970, pp. 22-31.
Siedel K. G., *Die Lehre von der Freiheit bei Kant und Schopenhauer. Eine vergleichende Studie*, Diss., Erlangen 1888.
Siegler H. G., *Der heimatlose Arthur Schopenhauer. Jugendjahre zwischen Danzig, Hamburg, Weimar*, Droste, Düsseldorf 1994.
Simionato M., *Kant e Platone*, ETS, Pisa 2007.
Simmel G., *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1923[3]); trad. it. di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.
Spierling V. (hrsg. von), *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984.
Id. (hrsg. von), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, Piper, München/ Zürich 1987.
Id., *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Haffmanns Verlag, Zürich 1994.
Id., *Arthur Schopenhauer*. *Eine Einführung im Leben und Werk*, Frankfurter Verlangsanstalt, Frankfurt a. M. 1994.
Id., *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Junius, Hamburg 2006[2].
Stock G., *Schopenhauers Wahrheitsanspruch und christlicher Glaube. Zur kritischen Selbstbegrenzung und gläubigen Erfüllung philosophischer Weltdeutung*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 23, 1936, pp. 121-182.
Id., *Arthur Schopenhauer's Concept of Salvation*, in C. A. Emge (hrsg. von), *Kreise um Schopenhauer. Arthur Hübscher zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1962, pp. 67-73.
Stollberg J. (hrsg. von), *„Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...". Arthur Schopenhauer und Indien*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006.
Strumiello G., «Introduzione», in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007, pp. 5-74.
Terzi C., *Schopenhauer. Il male*, Officium Libri Catholici, Roma 1955.
Tielsch E., *Vergleich der ersten mit der zweiten Auflage)*, in M. Landmann, E. Tielsch (hrsg. von), *Arthur Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Meiner, Hamburg 1957, pp. XXXV-XLIII.
Vattimo G. «Introduzione», in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, pp. ix-xxxiv.
Vecchiotti I., *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma 1969.
Id., *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari 1970.
Id., *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua "fortuna"*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
Id., *Zum Problem der Beziehungen zwischen den Theorien von Schopenhauer und Schelling*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der

Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, pp. 212-227.
Id., *Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 68 (1987), pp. 82-108.
Id., *Sviluppo e senso delle annotazioni schopenhaueriane a Schelling*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 69, 1988, pp. 425-37 (prima parte), e «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 70, 1989, pp. 161-73 (seconda parte).
Verrecchia A., *Schopenhauer e la Vispa Teresa. L'Italia, le donne, le avventure*, Donzelli, Roma 2006.
Vigorelli A., *Lo Schopenhauer "fichtiano" di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 475-502.
Id., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1998.
Verra V. (a cura di), *Critica e sviluppi del pensiero kantiano*. Introduzione, Bibliografia e Testi, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milano 1990, pp. 613-845.
Vincieri P., *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il Melangolo, Genova 1993.
Volkelt J., *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Frommans, Stuttgart 1900 (1907[3]).
Volpi F., *Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre begriffsgeschichtliche Relevanz*, in W. Schirmacher (hrsg. von), *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, pp. 279-297 (anche in italiano: Id., *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, in A. Marini, a cura di, *Schopenhauer ieri e oggi*, Genova 1991, pp. 277-300).
Wapler P., *Die geschichtlichen Grundlagen der Philosophie Schopenhauers*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», n. 18, 1905, pp. 369-394, 507-536.
Waibel V. L., *Die Natur des Wollens. Zu einer Grundfigur Fichtes im Ausblick auf Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 402-422.
Weeks A., *Schopenhauer und Böhme*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 73, 1992, pp. 7-17.
Weiner T., *Die Philosophie Schopenhauers und ihre Rezeption*, Olms, Hildesheim u. a. 2000.
Weiß O., *Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik*, Thomas, Leipzig 1907.
Welsen P., *Schopenhauers Theorie des Subjekts*, Köngishausen & Neumann, Würzburg 1995.
Wetzel J., *Augustine: a guide for the perplexed*, Wetzel, New York 2010.
Wicks R., *Schopenhauer's Naturalization of Kant's A Priori Forms of empirical Knowledge*, in «History of Philosophy Quarterly», n. 10, 1993, pp. 181-196.
Willy R., *Schopenhauer und sein Verhältnis zu J.G. Fichte und Schelling*, Diss., Zürich 1883.

Wollf H., *Schopenhauers Verhältnis zur Romantik und Mystik*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 3 (1914), pp. 277-280.
Wyczolkowska A., *Schopenhauers Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling*, Diss. Zürich 1893, Wien 1893.
Yogananda P., *God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita*, 2 voll., Self Realization Fellowship, Los Angeles 1999[2].
Zimmermann E., *Der Analogieschluss in der Lehre von der Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer*, Diss., München 1970.
Zini Z., *Schopenhauer*, Athena, Milano 1923; nuova ed. a cura di G. Invernizzi, La Scuola di Pitagora, Napoli 2010.
Zint H., *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 10, 1921, pp. 3-45.
Id., *Das Religiöse bei Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 17, 1930, pp. 3-75 .
Id., *Der junge Schopenhauer auf der Schneekoppe*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 23, 1936, pp. 353-355.
Id., *Schopenhauer als Erlebnis*, Reinhardt, München-Basel 1954.
Zöller G., *Schopenhauer und das Problem der Metaphysik. Kritische Überlegungen zu Rudolf Malters Deutung*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 77, 1996, pp. 51-64.
Id., *Fichte's transcendental philosophy. The original duplicity of intelligence and Will*, Cambridge University Press, New York 1998.
Id., *Schopenhauer on the Self*, in Ch. Janaway (hrsg. von), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 18-43.
Id., *German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*, in K. Ameriks (hrsg. von), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 200-218.
Id., *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System der Sittenlehre*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 365-386.
Id., *Anerkennung. Der außerindische Ursprung von Schopenhauers Auffassung des „tat twam asi"*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 93, 2013, pp. 87-100.
Id., *Philosophizing under the influence – Schopenhauer's Indian Thought*, in A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (ed.by), *Understanding Schopenhauer through due of Indian culture*, De Gruyter, Berlin /Boston 2013, pp. 9-17.

FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

450. Elisa Cecconi, *Ontogenesi molecolare e cellule staminali pluripotenti indotte. Indagini epistemologichce e implicazioni bioetiche*
451. Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove, Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*
452. Marco Gigante, *Il dovere di non essere sé stessi. La filosofia dell'il y a nell'opera di Emmanuel Levinas*
453. Enrico Arduin, *Il sottosuolo del presente*
454. Giuseppe Craparo (a cura di), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici, prefazione di Franco De Masi*
455. Giovanni Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*
456. Ferruccio Rossi-Landi, *Linguistica ed economia*
457. Lucia Maria Grazia Parente (a cura di), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, prologo di Lane Kauffmann, epilogo di Javier San Martín
458. Emiliano Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, introduzione di Remo Bodei
459. Susanna Fresko e Chiara Mirabelli (a cura di), *Qual è il tuo mito? Mappe per il mestiere di vivere*
460. Volker Halbach, *Manuale di logica*, a cura di Carlo Nicolai
461. Giovanni Valente, *Causalità relativistica. Problemi filosofici all'incontro di teoria dei quanti e relatività ristretta*
462. Emilio Mazza, *Gazze, whist e verità. David Hume e le immagini della filosofia*
463. Simona Alagia, *Jan Patočka: la responsabilità del pensiero in pratica*
464. Danilo Soscia, *Forma Sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana*
465. Paolo Bartolini, *La vocazione terapeutica della filosofia*
466. Giuseppe Goisis, *Dioniso e l'ebbrezza della modernità. Sei saggi su politica e società*, prefazione di Luigi Perissinotto
467. Giuliana Mannu, *Aldo Capitini filosofo dell'azione e della libertà. Con un carteggio inedito con Augusto Del Noce*
468. Massimo Dell'Utri e Antonio Rainone (a cura di), *I modi della razionalità*
469. Maria Giuseppina Di Monte, Giuliana Pieri, Simona Storchi (a cura di), *Visualizzare la guerra. L'iconografia del conflitto e l'Italia*
470. Giuseppe Morello, *La parola e il Leviatano. Segni, linguaggio e retorica nel pensiero politico di Hobbes*
471. Fulvio Palmieri, *Troppo umano. Sociologia della genetica*
472. Marco Ferrari, *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*
473. Calogero Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo "tra" empirico e trascendentale*
474. Paolo Calandruccio, Alessio Tommasoli, Guido Traversa (a cura di), *Storia della filosofia per consulenti filosofici*
475. Claudio Corradetti, *Kant e la costituzione cosmopolitica. Tre saggi*

476. Francesco Cerrato, *Stili di vita, Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*
477. Paolo Nardon, *Incarnare, impietrire. Antropologia della roccia*
478. Vittorio d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*
479. Mattia Luigi Pozzi, *Cioran e l'Occidente*
480. Fabrizio Grasso, *Archeologia del concetto di politico in Carl Schmitt*
481. Eugène Minkowski, *Il problema del tempo vissuto. Con una "Lettera" di Ludwig Binswanger*, a cura di Aurelio Molaro, presentazione di Lorenzo Calvi
482. Roberta Corvi, *Ritorno al pragmatismo. L'alternativa Rorty - Putnam*
483. Luca Vargiu, *Figure e bilanci. Saggi sparsi di filosofia dell'arte*
484. Maurizio Cosentino, *La phronesis dei moderni*
485. Nicoletta Cusano, *Sintesi e separazione*
486. Anna Sica, *L'arte massima. Volume I. La rappresentativa nel* novo stile*: norme e pratica del metodo italiano di recitazione (1728-1860). Parte prima*
487. Nino Salamone, *La carne e il silicio. Umani e macchine nel ventunesimo secolo*
488. Arthur Berriedale Keith, *La karma mīmāṁsā*, a cura di Serena Rinaldi
489. Luigi Longhin, Maurizio Zani, *La violenza: le sue componenti affettive e distruttive*
490. Francesca Gruppi, *Dialettica della caverna*
491. Francesco Postorino, *Croce e l'ansia di un'altra città*
492. Giuseppe Bonvegna, *Un volto nuovo per l'uomo? Percorsi filosofici contemporanei tra pluralismo, relativismo e metafisica*
493. Massimiliano Tomba, *Attraverso la piccola porta, Quattro studi su Walter Benjamin*
494. Guasti, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*
495. Giulia Longo, *«Ogni cosa ha il suo tempo», Il "nodo dialettico" kierkegaardiano tra 'edificante' e 'ripresa',* Presentazione di Eugenio Mazzarella, con scritti inediti di Søren Kierkegaard
496. Giuseppe D'Alessandro, *In viaggio con Kant*
497. Matteo De Boni, *Le ragioni dell'esistenza. Esistenzialismo e ragione in Luigi Stefanini*
498. Wilhelm Schapp, *Reti di storie. L'essere dell'uomo e della cosa*, a cura di Daniele Nuccilli
499. Marta Gabriele, *Drammaturgie del sacro. Immagini contemporanee a confronto*
500. Pier Alberto Porceddu Cilone, *La terra e il fuoco*
501. Alessandra Gerolin, *Uno strappo alla regola, In dialogo con Taylor, Williams e MacIntyre su beni e norme*
502. Alba Rosa Gesualdo*, I re del più o meno infinito spazio tempo*
503. Giulia Gamba, Giuseppe Molinari, Matteo Settura, Massimo Coccorese (a cura di), *Transizioni e cesure di una modernità incompiuta*
504. Alfonso Lanzieri, *Pensiero e realtà*
505. Valentino Bellucci (a cura di), *Uddhava-gītā. Il grande dialogo della liberazione*
506. Emanuele Enrico Mariani, *Come un sole al mattino. Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro nel* Così parlò Zarathustra *di Friedrich Nietzsche*, prefazione di Elke Angelika Wachendorff, postfazione di Giuseppe Aziz Spadaro
507. Jacques Ellul, *Sistema, testimonianza, immagine, Saggi sulla tecnica,* a cura di Cristina Coccimiglio
508. David Hume, *Scritti sulla guerra (1745-1748)*, a cura di Spartaco Pupo

509. Luigina Mortari, *La materia vivente e il pensare sensibile. Per una filosofia ecologica dell'educazione*
510. Walter Benjamin, *Il concetto di critica d'arte nel romanticismo tedesco*
511. Natale Sansone, *La ragione schiava delle passioni. Hume, Sade e un altro illuminista radicale*
512. Guido Cusinato, Ferdinando Luigi Marcolungo e Alberto Romele (a cura di), *Interpretazione e Trasformazione*
513. Caterina Di Rienzo, *Per una filosofia della danza. Danza, corpo, chair*
514. Daniele Sgaravatti, *Esperimenti mentali e metodo filosofico. Un saggio antieccezionalista*
515. Daniela Andreatta, *Vivere senza appello. La scommessa di Camus*
516. Silvio Ceccato, *La mente vista da un cibernetico*
517. Paolo Calegari, *In(equalities)*
518. Cecilia Rofena, *Allo scoperto.L'emozione del linguaggio*
519. Claudia Caneva, Mahougnon Sinsin, Scaria Thuruthiyil, *Filosofie in dialogo. Lexikon universale: India, Africa, Europa*
520. Francesca Ferrara, *Alle origini del sacro. L'esperienza religiosa in Rudolf Otto*
521. Carmela Covino, *La prima voce*
523. Antonio De Simone, *Dismisure. Abensour, Machiavelli e la contemporaneità*
524. Mirko Integlia, *Filosofie e narrazioni dell'assurdo*
525. Riccardo Roni, *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*
526. Francesco Roat, *Religiosità in Nietzsche. Il vangelo di Zarathustra*
527. Marco Francesconi e Daniela Scotto di Fasano (a cura di), *Aree di confine. Cosa, Corpo, Parole tra Filosofia e Psicoanalisi*
528. Stefano Versace, *Leopardi e l'analogia. Una nuova lettura dello* Zibaldone
529. Gloria Zanardo, *Un'apertura di infinito nel finito*
530. Adriana Romaldo (a cura di), *A Maurizio Bettini. Pagine stravaganti per un filologo stravagante*
531. Marco Ferrari (a cura di), *Il problema della giustizia*
532. Lucia Parente, *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*
533. Marco Ferrari (a cura di), Logos *e* techne
534. Louis Bertrand Castel, *L'uomo morale contro l'uomo fisico di Rousseau. Lettere filosofiche, dove si confuta il Deismo contemporaneo*
535. Domenico Devoti, *Gli psicologi di fronte a Dio. Volume I. Il contrastato percorso della psicologia della religione*
536. Giulia Delogu, *La poetica della virtù. Comunicazione e rappresentazione del potere in Italia tra Sette e Ottocento*
537. Tonino Griffero, *Atmosferologia*
538. Paolo Bellini, Claudio Bonvecchio, Erasmo Silvio Storace, *Città, utopia e mito. Studi di filosofia e teoria politica*
539. Jean Wahl, *Breve storia dell'«esistenzialismo» Seguita da Kafka e Kierkegaard, un commento*
540. Luigi Vero Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*
541. Davide E. Daturi (a cura di), *La filosofia messicana del novecento. Temi e problemi*
542. Giangiacomo Vale, *Una e diversa. L'Europa di Denis de Rougemont*

543. Hagar Spano (a cura di), *La ragione contro la paura. Religione e violenza, prefazione di Mauro Pesce*
544. Gabriele Scaramuzza, *Incontri. Per una filosofia della cultura*
545. Marco Russo, *Il mondo. Profilo di un'idea*
546. Salvatore Prinzi, *Scrivere le cose stesse. Merleau-Ponty, il letterario, il politico*
547. Ryōsuke Ōhashi, Kire. *Il bello in Giappone*
548. André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola Vol. 1*
549. André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola Vol. 2*
550. Federico Rampinini, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*
550. Federico Rampinini, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*
551. Beatrice Magni (a cura di), *Machiavelli. Sette saggi di teoria politica*

Finito di stampare
nel mese di febbraio 2018
da Digital Team - Fano (PU)